

嚴復の「天演論」の思想

—— 普遍主義への試み ——

高 田 淳

一 天演論の時代

二 嚴復とその時代

三 嚴復の救国論と学問論

四 「天演論」の思想

(1) 嚴復の翻訳論と文章論——桐城派の載道について

(2) ハックスレーの「進化と倫理」と嚴復の「天演論」

(イ) 導言十八篇(上)

(ロ) 論十七篇(下)

(3) 天演論的思想について

ここに扱うのは、清末の啓蒙家嚴復（一八五三—一九二一）の翻訳した「天演論」（一八九八）の思想である。訳書の、さらに訳者の思想などというものは、原作者のそれ以外にあるべきでないというかもしれない。しかし、これは Thomas Henry Huxley（一八二五—一八九五）の *Evolution and Ethics*（一八九四）のまさしく翻訳であるとともに、嚴復の論著ともいえるべき側面をもつ。私の関心は原作者ハックスレーの思想にではなく、嚴復の思想に在るが、とくに、嚴復がそれを翻訳の対象に採り取った意図の中で、ハックスレーの論述に即して展開させた嚴復の世界解釈の仕方に在る。清末という世界の歴史の一時点において、十九世紀西欧の思想を思想として受け取ることのできた殆んど最初の例がこの「天演論」であるとすれば、その新しい異質の文明・思想を、自国の言葉に移し変えるという作業は、後の時代に考えられるような、単なる技術的なものではなかった筈である。それはたとえば、天沢・物競・体合・羣学・名学・計学など新しい造語の苦心に在るばかりではない。中国在来の言葉を用いる場合でも、西欧の新しい概念をどのことばに宛てるかという選択の苦心がある。否、より基本的なことは、自国の思考と異なる人間の思想の新鮮さに気付いたものが、その新鮮さをどのような手段で伝達しうるかという問題の困難さにある。のみならず、嚴復にはその伝達を可能だとする意識的な立場があった。

これから取りあげるのは、嚴復思想全般についての検討ではない。嚴復の「天演論」の西欧思想の扱い方の中に、清末という中国及び世界歴史の特殊な時期における、中国思想と西欧思想との出会いという比較文化論的問題を考察するとともに、嚴復の一元論的世界解釈の中に見出される、特徴的な普遍主義への試みの意味を尋ねてみることである。

一 天演論の時代

「天演論」が、嚴復の主宰する天津の国聞報に掲載されたのは、光緒二十三年（一八九七）である。単行本として公刊されたのは、翌年つまり戊戌変法の年になる。日本では、日清戦争から日露戦争への時代の、明治三十一年に当たる。フランスに留学し、ラテン文法に基いた最初の漢文典たる「馬氏文通」（一八九六）の著者馬建忠（一八四五—一八九九）のもとに、ラテン語を学びに来ていた当時二十四才の梁啓超

(一八七三—一九二八)は、そこで二十才年長の嚴復と知りあう。のみならず、丁度脱稿したばかり(一八九六)の「天演論」の草稿をそこで見ることになる。梁及びその師であり、かつ戊戌変法の理論的支柱を準備した康有為(一八五八—一九二七)の、この書の受け取り方は、それほど衝撃的なものではなかったという。のちに嚴復の訳書に序を附する夏曾佑は、すでにこの時敬意を払っているが、梁は康の考え方に左袒した。梁啓超によって「思想界の一大颶風」に比せられた「新学偽経考」(一八九二)、「火山の大噴火と大地震」に比せられた「孔子改制考」(一八九七)と「大同書」(一九三四)が、中国知識人に与えた伝統批判の衝撃の方が大きかった(「清代學術概論」)、とするからである。むしろ、「天演論」が桐城派の吳汝綸(一八四〇—一九〇三)の序文を附し、桐城派的古文によって装われていたからこそ、その古きにおいてのみ受け入れられたのだ、ともいわれる。

しかし、一九一一年の辛亥革命を未来に望む当時の青年たちにとって、それは別して鮮烈な印象をもって受けとられた。自らの名を適者生存の適に改め、字を適之とした胡適¹(一八九一—一九六二)に、当時の氣風を伝える文章がある。その「四十自述」(一九三三)にいう²。一九〇五年、胡適十五才のとき、上海の澄衷学堂に入学し、その年の終りに東二斎(第三級)、翌一九〇六年に西一斎(第二級)に進学した頃のことである。

楊千里先生は私どもの級に、吳汝綸が刪節した嚴復の訳本「天演論」を買って来させ、それを読本にされたことがある。これが私が「天演論」を読んだ最初であるが、とても気に入った。先生が出される作文の題目も、非常に変わっていて、ある時の題は、「物競いて天擇ぶ、適者は生存す、試みにその義を申べよ」というのであった。(中略)

「天演論」は出版後数年ならずして、全国を風靡し、とうとう中学生の読み物にまでなったが、この本を読んだ人の中、ハックスレーの科学史上また思想上の貢献を、理解し得た人は極めて稀であった。彼等が理解し得たのは、「優勝劣敗」の公式が、国際政治上にもつ意義だけであった。わが国の度々の戦敗の後において、庚子・辛丑の大恥辱(訳者註、北清事変のこと)の後において、この「優勝劣敗、適者生存」の公式は、確かに一つの頂門の一針であり、無数の人々に一種の絶大な刺激を与えた。数年の中にかかる思想は、野火のように多くの若人の心と血の中に燃え広がって行った。「天演」とか「物競」とか「淘汰」とか「天摂」とかいう術語は、いづれも段々と新

聞の文章の熟語となり、段々と愛国志士たちの合言葉になった。更にまたあまたの人々は、これらの名詞を、好んで自分や子供の名につけたものである。陳炯明は号を競存というではないか。私の二人の同窓にも、一人は孫競存、一人は楊天枳というのがいた。私自身の名も、やはりかかる風潮の下に記念品である。私の学校に居た時の名は胡洪辟であるが、ある日の朝、私は次兄に、私に字を一つ考えてほしいとせがんだ。兄は顔を洗いながら、『物競天枳適者生存』の「適」の字を使ったらどうか』といった。私は大変気に入って、「適之」の二字を使うことにした。以後私は文章を発表する際、時々「胡適」をペンネームに使っていたが、米留学官費生の試験の時（一九一〇）、はじめて「胡適」の名を正式に使うに至った。

私は澄衷在学一年半の間に、何冊かの課外の書籍を読んだ。嚴復が訳した「羣己權界論」はこの頃に読んだようであるが、嚴さんの文章は、あまりにも古雅なので、若者たちが彼から受けた影響は、梁啓超の影響程は大きくない。

自ら「私の後来の思想が、ハックスレーとデューウィの方面を辿った」（同書、一二三頁）といい、のちに「徳先生」と「賽先生」（デモクラシーとサイエンス）の擁護者となった「ブルジョア思想家」胡適だからこそ、このような受けとり方をしたわけではない。中国共産党創立者の一人である李大釗（一八八八—一九二七）にせよ、その初代中央委員長たる陳独秀（一八七九—一九四二）にせよ、みなその青春の思想を滔々たる西欧思想の流れの中に培ってきた。ただ、それからどのように変身して来るかが、「瓜分」という中国植民地化の危機に生きた中国知識人の問題になるのである。ともあれ、とくに一九一七年のロシア革命後、マルクス・レーニン思想が支配的になるまでの、中国における短かい西欧思想の開花の時期を創めたのが、この「天演論」であったということが出来る。

清朝が唐代から継承してきた官吏登用試験たる科挙が、最終的に廃止されたのが光緒三十一年（一九〇五）であるが、この前に八股文を廃して策論に改めたとき、嚴復の「原富」（「アダム・スミスの「諸国民の富」」中から、試題が取られたことがあった。嚴復の殆んど唯一の弟子といえる熊元鐸が、「原富」を精読することによって、一九〇二年江西の郷試に解元として合格したというエピソードが伝えられるのも、胡適が語っている一九〇五年前の氣運の変化を物語るものであろう。しかし、胡適は「天演論」公刊後七年を経、しかも十五才という一九〇五年のことを述べているにすぎない。この「天演論の時代」をその青年時代にまともに受け、全身でそれをくぐり抜けてきたのは魯迅である。

魯迅（一八八一—一九三六）は、その頃二十才を越えたばかりであった。魯迅の弟周作人（一八八五—）の旧日記は、当時の筆でそのことを伝えている（周遐寿「魯迅小説裏の人物」一九五四）。

辛丑（一九〇一年、魯迅二十一才）

十二月二十四日、……夕方兄がふとやって来る、赫胥黎の天演論一冊をもってきた。訳筆は大変よろしい。

壬寅（一九〇二年、魯迅二十二才、牛込の宏文学院に留学中）

八月四日、くもり。午后中外日報を見ると、金粟齋から嚴幾道訳の名学部甲が出版されている。値段は洋八角、南京の明達書莊などでも委託販売しており、行つて求めようと思う。この本は英国の穆勒ミル約翰の原著で、豫兄が手紙でこの本は大変よいから買って読むようにいつてきたもので、すでに韵仙に上海で買ってくれるよう頼んだが、買ってあるかどうか。（この本はあとで南京で手に入れ、十二日の項に、「午后穆勒の名学を読む、とても難しい」と書いてある。孟德斯鳩モンテスキューの法意と亜丹斯密アダムスミスの原富も買って一所懸命に読んだが、それもやはり部分的にしか分らない、名学部甲よりは分るが。）

癸卯（一九〇三年、魯迅二十三才、夏の休暇に帰国したとき）

七月十九日、……夕方馬車で四馬路に行く、自樹「魯迅の別号」は羣学肄言を買う。

魯迅は後述のように、「天演論」を一八九八年の公刊後すぐ入手して読んでいるが、それ以後嚴復の訳書に注意を払い、ミルの論理学もスペンサーの社会学も出版直後に見ている。周作人も、「南京にいた頃（一八九八年から一九〇一年）、予才「魯迅の字」は嚴幾道の訳書に注意し、『天演論』から『法意』に至るまで、全部次々に購読した」（松枝茂夫訳「周作人随筆集」五十五頁 昭13）と述べている。すなわち魯迅の場合は、十才年下の胡適とは違って、嚴復との関わりは単なる物競天抓適者生存ということばやその時流に乗じたモダンな好尚ではなかった。自己の思想形成期に出会ったため、その天演論的思惟は自らの思想に或る程度入りこみ、従つてその克服がかれの重要な思想的課題となるのである。魯迅と同郷同学、勤務も同じくしたことがある友人の許寿裳（一八八二—一九四八）は、学生魯迅の當時を次のように語っている。

二十世紀の始め、わが国翻譯界に二人の高名人がいた、嚴復と林紓である。魯迅はこの二人の影響を受けたが、後には何れも感心しなくなった。ある日われわれは天演論のはなしになった、魯迅は何篇か暗誦することができ、私も少し暗誦できた。そこで二人は急に第一篇察變を暗誦しはじめた――

赫胥黎独処一室之中、在英倫之南、背山而面野、檻外諸境、歴歴如在几下。乃懸想二千年前、当羅馬大将愷撒未到時、此間有何景物。計惟有天造草昧、人功未施、其藉微人境者、不過幾処荒墳、散見坡陀起伏間、而灌木叢林、蒙茸山麓、未經刪治如今日者則無疑也。……

〔亡友魯迅印象記〕三 雜談名人 一九五三。

これは兩人の日本留学中、一九〇〇年前後のことであろうが、西学を好む中国の青年たちがいかに「天演論」を愛誦したかを物語ると共に、嚴復の古雅なる文章が誦読するにふさわしい韻律を具えていたことを示す。許寿裳はさらにいう。

魯迅が仙台へ行ってから「一九〇四年九月から一九〇六年三月まで」一度便りをよこしたが、その時にも天演論をもち出してふざけた。大体こんなことだった、仙台の氣候は寒いので毎日風呂に入って暖まる。ところで仙台の風呂屋のつくりは、男女の境いがただ低い板だけで隔てられている。手紙にはこう書いてあった、「同学陽狂、或登高而窺裸女」。その自注に、「昨夜天演論をよんだので、この神來の筆ができた」と〔我所認識的魯迅〕魯迅的遊戲文章 一九五二。

風呂屋にまつわる魯迅の戯文は別として、すでに「天演論」公刊の翌年一八九九年、南京の路鉞学堂在学中に語んじるほど通じていた魯迅が、数年後の日本留学中の仙台で、またもや「天演論」を読み返しているのである。のちに章炳麟（一八六九―一九三二）は「社会通詮商兌」の中で、E. Jenks の *A History of Politics* (1900) の嚴復訳「社会通詮」（一九〇四）を批判するが、その中で「載飛載鳴」「詩経の小雅、節南山之什、小宛」の語を用いているのを借りて、従来嚴復に対して渾名として奉っていた「不佞」に代えた（許寿裳前掲書）、とあるのも、嚴復からの距離を感じ始めた頃のものであるにせよ、それまで魯迅の心を占めていた嚴復の大きさを知らることができよう。

魯迅自身の当時の回想は、「朝花夕拾」（一九二七）中の「瑣記」に見える。前記の一八九九年、南京は路鉞学堂に在学中の、十九才のときである。

そこで新しい本を読む流行がおこり、私も、中国には「天演論」という本のあることを知った。日曜日に城南に行って、買ってきた。

白紙の厚い石印の一冊本で、値段は五百文だった。開いてみると、立派な文章である。冒頭にいわく――

「赫胥黎^{ハックスレー}独り一室の中に処り、英倫^{イングランド}の南に在り、山を背にして野に面す、檻外の諸境、歴歴として机下に在るが如し。〔中略。〕」

おお！世界には赫胥黎などという人もいて、書齋の中で、そんなことを考えていたのか。しかも、これほど新鮮な考え方で。一気に読んでいった。「物競」や「天扼」も出てきた。蘇格拉第^{ソクラテス}も柏拉図^{プラト}も出てきた。斯多噶^{ストアック}も出てきた。……相変らず自分では「心得ちがい」などないつもりで、ひまさえあれば、例によって倖餅^{クァービン}（パンの一種）や落花生や唐芥子を噛りながら「天演論」を読んだ⁴。

恐らくこの魯迅ほど、嚴復の「天演論」を新鮮な感受性で受けとめた中国人はないのではなからうか。従ってまた、魯迅の思想の中でそれがいかに変形され克服されてゆくかが、中国の近代思想史上大きな意味をもってくるのである。「魯迅が天演論にいたく共鳴したのは、嚴復が提唱する救国論に賛成したためではなく、中国は世界の不適者であり、弱者であるという嚴復の指摘が、魯迅の中国民族は滅亡するのではないかというおそれに一つの認識のかたちを与えたのである⁵」という細谷正子の指摘は、恐らく正しいだろう。しかしここで長々と魯迅の「天演論」との出合いを引用してきたのは、そのことのためではない。嚴復の「天演論」の思想自体には、それとして後に分析するように別な問題を含んでいる。しかし、この古いことばに盛られた異国の新しい考え方が青年魯迅の心をつかんだのは、異質の人間の思想の鮮烈さと思想受容の緊張があったからである。すぐ後の胡適になると、その新しさは流行の中に埋没し、忽ちに風化作用を起し流行思想に墮する。それほどこの天演論の時代は短い。しかし、青年嚴復がかつて英国留学中に抱いた西欧思想についての生々しい感覚は、かれの数多くの訳書の冒頭を飾る「天演論」の中に凝集して述べられ、吐き出され、従ってまたその点で中国人の心を動かすものがあったのである。この十九世紀から二十世紀へかけてのごく短かい時期、短命に終わった西欧思想紹介の「天演論の時代」は、中国思想と西欧思想との交わりという視点からすると、一つの大きなエポックを成すものと考えられる。

註

- 1 胡適時代の進化論は、嚴復よりもむしろ梁啓超を通じて伝えられた日本のものである。小野川秀美が述べているように、「自然淘汰・優勝劣敗・適者生存は嚴復の天演論にはない熟語」なのである。（『清末政治思想研究』昭35年、三八六頁。）
- 2 吉川幸次郎訳「胡適自伝」昭21による。八七頁以下参照。
- 3 林耀華「嚴復社会思想」、燕京大学社会学系編輯社会学会第7巻、民国22年（一九三三）。
- 4 「魯迅選集」第二巻、昭31年、岩波書店。
- 5 「魯迅研究」33号、一九六三年。留学時代の魯迅と「天演論」「ツァラトストラかく語りき」（上）。

二 嚴復とその時代

嚴復が生まれたのは、一八五三年十二月十日、清朝文宗の咸豐三年、福州侯官に於いてである。一八五〇年に起義した洪秀全の太平軍が南京を陥れて国都とした年であり、わが国では徳川家定の嘉永六年、ペリーが浦賀に来港した年に当たる。その死は民国十年（一九二一）の十月二十七日、この年の七月には中国共産党が成立している。この十九世紀から二十世紀へかけての激動の六十九年が嚴復の生涯であるが、いま主として王栻の「嚴復伝」（一九五七）¹に基き、以後の考察に必要な点に注意しながら概観する。

まず、嚴復の志を運命づけたのは、福州船廠附設の船政学堂受験である。当時十四才の嚴復は、左宗棠によって設立されたばかりの同学堂をうけ、首席として合格する。丁度左が回民鎮圧に出た後をうけて、洋務派の沈葆楨が差配していた。沈自身の出題した「大孝終身慕父母論」という「孟子」万章上からの試題に対する嚴復の論が、沈の心を射て首席を中てたという。同年六月に郷里の儒医をしていた父の振先が偶々死去したという生々しい出来事が、少年嚴復の心と筆を動かしたのである。この船政学堂は前学堂と後学堂に分かれ、前者はフランス語による造船を主とし、後者は英語による操船を主とするものだった。嚴復は後者に入る。それが後のイギリス留学の因となり、世界の工場としてのイギリスの富強を目撃し、その思想的根柢を探ろうとする重要な機縁となる。学科は外人による英語の講義で、英語の他に、算術・幾何・

代数・解析幾何・三角・微積・物理・化学・地質・天文・航海など最新の洋学であった。中国の古典については七才から、とくに十一才から黄少岩に学んでいるが、この時期における洋学の学習は、嚴復の心に西学とくに自然科学的思考の異質性を認識させたと思われる。同治十年（一八七一）同校を最優等で卒業してから、五年間にわたり建威号・揚武号などの軍艦で実習の時期をすごし、明治七年（一八七四）の台湾事件のときには、沈葆楨と共に揚武号で台湾に赴いている。

嚴復の学問の方向を決定した英国留学は、光緒三年（一八七七）から同五年まで、かれの二十五才から二十七才までである。前学堂と後学堂からそれぞれ十二名ずつ選ばれた。嚴復がイギリスに赴いたのはいうまでもない。まず、ポーツマス大学、次にグリニッジ海軍大学に入り、途中大陸に渡りフランスにも訪れる。この留学期間中、かれは海軍軍人としての道を歩むことを断念し、従来それに沿って歩んできた洋務派路線から意識的に外れようとした。軍艦実習は行わず、ひとり法廷に赴いて裁判を傍聴し、イギリスの富強の根源について思いを致した。ダーウィンの「種の起源」第一版出版（一八五九）から二十年を経たイギリスの学界の気風の中で、ダーウィン・スペンサー・ハックスレー・スミス・モンテスキュー・ルソー・ベンサム・ミルなどの書物を読み耽った。当時の清国の初代駐英公使郭嵩燾は、「いまの夷狄はかつての夷狄とは違う、かれらには二千年の文明がある」といって、清廷人士の憤激を買った人物であるが（梁啓超「五十年中国進化概論」）、嚴復の人物識見に感服し、日曜毎に公使館で終日中西學術の異同を論じたという。「論世變之亟」（一八九五）の中で、郭嵩燾の「罪言存略」の「天地の気機一たび発すれば、復た遏む可からず。士大夫自らその私を怙み、天地已に発せる機を抑遏せんと求むるも、未だ能く勝る者有らざるなり」の言を引用しているのも、同じくイギリスの盛氣を実見した両者の共通の志を示すものであるが、また嚴復の思想がはこの留学期に形成されたことの傍証ともなるものである。

さて、光緒五年（一八七九）六月に帰国した嚴復は、直ちに母校船政学堂の後学堂教習となり、それが以後長年従った教育活動の出発点となる。ところで、この年十一月の沈葆楨の死は、嚴復のパトロンを南方福州の沈葆楨から北方洋務派の李鴻章に代える機縁を与えることとなる。翌二十八才の四月、李鴻章は自ら天津に創設した水師学堂の総教習に嚴復を引き抜き、嚴復は以後一九〇〇年に至るまでの二十年間その職に留まり、李鴻章と関係をもつこととなる。

このような外国留学の経歴は、当時にとっては異例のことであった。中国一般の知識人が通る科擧の道を通らず、英語による西学の教養を受けたということは、一面では新しい世界認識への機会を与えたと共に、他方進士出身の士大夫的世界へのコンプレックスを生じさせた。光緒十八年（一八九二）四十才のときの詩が、「当年誤習旁行書 举世相視如鬻蚕」（送陳彤直帰閩）と嘆ずるが、科擧の廃すべきことは論じえても、心に傍流の者としての疎外感を抱かずにはおれなかった。ここ数年に亘って郷試を受けるが、それは嚴復の心における西学から中学への一種の恢復作業とも見られる。康有為の「大同書」構想の原型を与えた「人類公理」が書かれた光緒十一年（一八八五）、嚴復は福建の郷試を受けて失敗、三年後の三十六才に北京順天の郷試に参加して失敗、翌光緒十五年選用知府という位をえて会弁（副校長）となった三十七才のとき、再び北京順天の郷試を受けるが、これも失敗。翌年北洋水師学堂の総弁となるが、李鴻章の処遇に対する不満から、張之洞の招請に応じて南方へ移ろうと考えたのもこの頃である。四十一才（一八九三）今度は福建の郷試に参加して同じく失敗。かくて翌一八九四年（明治二十七年）の日本との戦いを迎えることによって、一転して科擧への郷愁を断ち切りここに嚴復の言論活動が始まる。戊戌変法のとき、嚴復は経済特科に應ずるよう推薦を受けるが、果されぬうちに西太后の政変が起る。しかし時勢は、かれの訳した「原富」から策論の題がとられるという新しい局面を迎えていた。一九一〇年五十八才のとき、他の十九人と共に、多年の念願であった文科進士出身の称号を与えられるが、「心中泊然として動く所なかった」というのも当然である。すでに一九〇四年を最後として科擧は廃止され、進士という虚名のみ行われていたにすぎなかったからである。この八年間にわたる科擧への妄執の時期の終りに、嚴復の最初の翻訳ともいふべき「支那教案論」が出版される。Alexander Michie の *Missionaries in China* (1891) の訳であるが、このスコットランド人のキリスト教布教活動についての批判的言辞の翻訳を思い立ったことには、嚴復のいわゆる全西歐化的思惟が云々される初期のものだけに、その反証となりうるものである。

さて、一八九八年の戊戌維新運動を惹き起す因となる一八九四―九五五年の日本との敗戦は、嚴復の心に重大な決意を起させた。科擧への偏執を断ち切り、かねて抱いていた西学に基づく中国文明への視座を全面的に表白せずにはやまぬ契機をそれは与えたということができよう。「天演論」の翻訳もこの年或いは少くも翌九五年までに開始される。この四十三才の一八九五年、天津の直報に陸続として発表された論世變之亟、原強、救亡決論、關韓の重要な論文は「天演論」の翻訳と並行して行われ、その意図において両者は完全に一致していた。翌年梁啓超

が上海に創めた時務報に原強、關韓の諸篇が転載されるや、それを見て激怒した張之洞が屠守仁に弁關韓書を書いて時務報に発表させたのも、嚴復の論の激しさを思わせる。光緒二十二年（一八九六）、天津にロシア語学校（俄文館）を創設し自ら総弁となったのも、李鴻章の対露接近政策のために、嚴復の外国語の盛名が利用された例である。翌年発表した中俄交誼論（鄭振鐸編「晚清文選」）では、「今日の中国はロシアと結ぶばかりでなく、ロシアを模範とすべきである。……現在地球上で君権無限の国は、わが国とロシア、トルコの三国にすぎない。君権の輕重は民智の深淺に比例する。論者はややもすれば、君権を減じ議会の興すべきことをいう。ああ、今日民智未だ開けざる中国を以て泰西君民並王の美治に追従しようとするのは、まさしく大乱の道である」と論じ、いわゆる嚴復思想の反動化といわれる言辞を述べているのは、前述の「支那教案論」と好一對を成す。俄文館設立には自ら奔走したが、同じく光緒二十二年に、張元済の北京通芸学堂設立にも協力する。これはのちに京師大学堂、そして北京大学に発展したもので、変法派の要求に応じ、西学を学ぶ学生を養成するためのものであった。通芸の二字は嚴復の命名である。翌一八九七年、夏曾佑・王修植らと計って天津に国聞報を創める（一八九七年十一月―九八年十二月）。上下の情を通ずる日刊の国聞報と、中外の故を通ずることを目的とする旬刊の国聞彙報とがあった。このロンドンタイムスに倣った国聞報も、嚴復の翻訳作業の一つと考えることができる。なお、この国聞報は僅か一年で廃刊となるが、嚴復の論中国分党や上皇帝万言書などの論文、さらにスペンサーの *The Study of Sociology* (1873) の訳「羣学肄言」の最初の二編が勸学篇と名付けられて発表されている。

嚴復の最初のまとまった訳書たる「天演論」が刊行されたのは、光緒帝が国是として変法を宣布した戊戌（一八九八）六月十一日より少し前の五月のことである。日清戦争の敗北以来推し進められてきた維新変法運動の氣運の中で、嚴復は自らのやり方で参加し、発言を行ってきた。しかし、この短かい改革の波の中で、嚴復は結局運動の表面に出ずに終った。京師大学堂の設立に際し総教習に擬せられたが反対に遇って果されず、光緒帝に對面して奉呈する筈であった上皇帝万言書も、西太后の登場により実現されなかった。そして康梁は日本に亡命、譚嗣同以下六人は菜市口刑場で斬せられて、維新運動は失敗に帰するが、嚴復の天津水師学堂の地位は変らなかつた。一九〇〇年の義和團事件が最高潮に達したとき、かれは二十年間にわたる北洋水師学堂の職を棄てて天津から上海に逃避する。そして五月から六月の上海滯留時期に、名学会を開いて論理学についての講演を行い、さらに唐才常の国会運動に副会長として名を列ねる。翌年、かれの長年のパトロンであった李鴻章

(一八二二—一九〇一)が死に、次の庇護者となるべき袁世凱(一八六〇—一九一六)が直隸總督兼北洋大臣になる。翌年、袁世凱は早速嚴復を自己の幕中に引き入れようとするが、この時はこの招請を断る。一九〇二年から二年間にわたり、京師大学堂附設の編訳書局の訳局総弁をつとめる旁ら、かねて一八九七年より翻訳を開始していたアダム・スミスの *An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) を「原富」として全稿まとめて出版した(一九〇二年)。嚴復の主要な訳業が公刊されるのはこの年からであり、まず光緒二十九年(一九〇三)、一部が国聞報に発表された前記「羣学肄言」がまとめられ、ミルの *On Liberty* (1859) はすでに一九〇〇年「自繇論」と題して訳されていたが、義和団事件のとき散佚し、この年にそれが発見されて「羣己權界論」と名を改めて公刊された。翌年は日露戦争の年(明治三十七年)である。かれが京師大学堂の訳局総弁の職をすてて上海に移るについては、郭嵩燾以後唯一人許しあった吳汝綸(一八四〇—一九〇三)が前年死去したことも考えられよう。その年の冬、天津の開平磁務局の訴訟交渉のために張翼の依頼でイギリスに赴く。事は解決せず、翌年帰国することになるが、しかしまたアメリカからロンドンに来ていた孫文(一八六六—一九二五)が嚴復の滞在を知り、わざわざかれを訪れて面談し、中国の前途について意見を交えている。またこの一九〇四年には、熊元鏐のために英文法を翻案した「英文漢詁」が出版され、E. Jenks (1861—1939) の *A History of Politics* (1900) が「社会通詮」と題して公刊されたのもこの年である。モンテスキューの *L'Esprit des Lois* (1743) は「法意」としてこの年から一九〇七年にかけて訳される。翌年一九〇五年、熊元鏐のために批点した「侯官嚴氏評点老子」が東京で出版され、ミルの *System of Logic* (1843) は「穆勒名学」として(上)のみ公刊される。また馬相伯が復旦公学(復旦大学の前身)を創設するのを援け、翌年は自ら校長となり、まもなく数ヶ月後に辞任する。一九〇六年、安徽巡撫恩銘に招かれて安徽師範学堂の監督となり、翌年徐錫麟に恩銘が刺殺されたのを機としてその職を去る。なおこの年に、前年上海青年会で講演した「政治講義」が出版される。光緒三十四年(一九〇八)、清朝政府の新設した教育部の審定名詞館の総纂として招請され、一九一一年の辛亥革命まで在職する。しかし、それも名誉職のようなものにすぎなかった。宣統元年(一九〇九)には、女子学生呂碧城のために前年授けた W. S. Jevons (1835—1882) の *Logic the Primer* を「名学浅説」として発表する旁ら、憲政編查館二等諮議官や清理財政処諮議官、さらに福建省顧問官などを兼任し、清末の元老としての役割を果たすようになる。有名無実の進士出身の待遇をうけたのは、翌年五十八才のこ

とであったが、この宣統二年に立憲の準備のために設けられた資政院に、碩学通儒の資格で資政院議員に補せられ、翌年五十九才には清朝最後の官位を海軍部一等參謀官として、辛亥革命を迎えることとなる。

滅満興漢のスローガンを掲げて異民族たる清朝を覆えした辛亥革命も、大總統袁世凱に革命の実質を奪われ、ここに新たな軍閥割拠の局面を生み出すのであるが、かねて袁世凱と天津に在ったときから關係を保っていた嚴復は、民国元年（一九一二）袁から京師大学堂の校長に招かれる。まもなくそれを辞め、翌民国二年には總統府外交法律顧問として袁の幕下に加わり、六月の孔教公会の發起人には、夏曾佑・林紓・梁啓超ら二百人とともに名を連ねる。民国三年（一九一四）第一次世界大戦が始まった年、S.A. Westharp（衛西琴）の著書を「中国教育議」として訳出し、庸言報に発表する。この書は孔子の道を讃美しており、前年の孔教公会参加に関わりをもつ。翌年、袁世凱が皇帝になるための謀略といわれる籌安会に嚴復が名を連ねたことについて、権力の強制によるものか、かれの自発的意志によるものかについての議論もあるが、ともあれその袁世凱自身が民国五年に死ぬことによって、袁の皇帝への野望は果されなかった。蔡元培（一八六七—一九四〇）が北京大学校長に就任した民国五年（一九一六）末から活潑化し、一九一九年の五四運動に爆発する新文化運動に対しては、かつて西欧の新しい風氣を導入することに生涯をかけた嚴復も、全く冷やかな目しか向けなくなる。民国六年、張勳が宣統帝をかつぎ出した復辟運動が行われるが、この復古的事件に対して嚴復はむしろ同情の念をもって迎えている。かくて新時代の画期たる五四運動が始まるや、嚴復はこの重要な支持者蔡元培に対して、「人間はよいが……結局神経病のようなもので、世事に何ら役に立たぬばかりか、有害だ⁴」と評し、時流に対して完全に背を向けた姿を示す。

晩年の数年間は喘息を病み、郷里の福州へ帰って養生に努めるが、中国共産党が成立し、また郭沫若が東京で創造社を結成した一九二一年（大正十年）、六十九才を以て病歿。その家人への遺言には、「須らく中国の不滅を知るべし、旧法は損益すべし、必らず叛く可からず」との語が書かれてあった、という。

以上概括したところを見ると、中国初期の英国留学生として西欧の学術思想を身につけた嚴復は、「天演論」を始めとする数多くの翻訳に

よって評価される一方、その官界における位置及びかれの政治行動の保守性によって非難される側面をもつ。それは十九世紀から二十世紀へかけての世界の歴史の進行の速さ、及びそれに対処する中国革命運動のテンポの速さを示すものともいえるが、嚴復の思想態度そのものにもそうさせる要因が存していた。西欧の新学を紹介することによってデビューした嚴復と、余りに対照的な中国の旧法への期待は、一体どこで繋がりをもつのであるか。郭嵩燾や吳汝綸は別として、かれの庇護者となった沈葆楨や李鴻章そして袁世凱などに対して、たとえ個人的違和感は抱いていたにせよ、嚴復は絶えず既成の権力の下に身をよせた。それは或いはかれの官僚的思考が導いたものであるかもしれない。しかし、政治の外に在って、政治そのものをさえ動かしようとする、思想・学術への一貫した確信を嚴復の思想の中に見出しようように思える。嚴復がこの激しい季節に発言し守ろうとしたものは、一体何であったのか。

註

- 1 嚴復の年譜としては、嚴復の長子たる嚴璩の侯官嚴先生年譜、王遽常の嚴幾道年譜、王允哲の侯官嚴先生行狀、陳宝琛の清故資政大夫海軍協都統嚴君墓誌銘などがある。
- 2 Benjamin I. Schwartz の *In search of wealth and power* (1964) 三十八頁参照。なお、Paul A. Cohen の *China and Christianity* (1963) にも、外国人がキリスト教宣伝活動に全く無批判ではなかった例として示されている(同書二六七頁)。
- 3 嚴復はその「吳芝瑛女子伝」に、徐錫麟の恩銘射殺事件のとき殺された秋瑾の遺骸を、吳芝瑛が埋葬したことを述べている。
- 4 「嚴幾道与熊純如書札節鈔」六十三(「学衡」二十期)。なお、Joseph R. Levenson は *Confucian China and its modern fate* (1958) の中で、嚴復と蔡元培は折衷主義的傾向をもつ点で同様だが、古今を通ずる真理を唱える嚴復に対し、蔡元培は真理をその主唱者に結びつける点で異なると述べている(同書一一〇頁)。

三 嚴復の救国論と学問論

中国の近代革命運動は、高級官僚の洋務論から下級士大夫の変法論へ、そして人民をバックとする革命論へという過程を辿る。嚴復の政治

的位置も、従って戊戌期の政治発言にその最高潮を示し、以下その凋落期乃至反動期に向かうものとして評価される。たしかに、一八九五年直報に発表した論世變之亟以下四つの論文は、一八九八年にその実現を期待する内容を具え、また以後とくに晩年の言動は、従前の急進的な姿勢を否定するかの如き様相を呈する。嚴復自身が転変する時代に応じて姿勢を変えたこともある。しかし、嚴復にも一つの貫した立場があったのである。嚴復の思想的立場についての政治的評価は、いうまでもなく嚴復といえども免れることはできない。しかし、嚴復は政治家としてより、むしろ啓蒙家的教育者としての存在に、その本質があったのである。中国の置かれた現状に黙視しえず、政治的発言をすることを自らの責任と感ずる中国知識人の伝統を、かれの場合にも見出すことができる。しかしながら、嚴復よりも五才若い康有為が変法維新運動に挺身しつつ、その運動の理論的支柱を与えるものとして著した「新学偽経考」以下の論著とは異った意味を、嚴復の思想はもっている。学問と政治とを嚴復は、康有為のように同一次元のものとは考えなかったし、学問思想の方により託するところが大きかったように思われる。一九〇五年、開平磁務局の訴訟問題のためロンドンに在った四十九才の嚴復は、たまたまイギリスを訪れた孫文（三十六才）と、次のような問答を交わした（嚴璩・侯官先生年譜）。

嚴復「中国は民品が劣り民智は低い。今直ちに改革をしたとて、害は甲に除かれても乙に現われ、丙に泯んでも丁に発するだけだ。現在行うべきことは、急いで教育に着手し、漸を逐うて更新する以外にはない。」

孫文「百年河清を俟つといっても、人の寿命は短い。あなたは思想家、わたしは実行者です。」

これは日露戦争当時のことばであるが、民力民智民徳の開発は、一八九五年のいわゆる急進期の言辞と変らない。その年の八月東京に戻り、同盟会を正式に発足させ、革命運動の嵐の中に乗り出そうとしていた孫文にとって、嚴復の考え方は余りにも迂遠なるものであった。否、両者はこのとき、全く別の次元にいることを互いに認めあったのである。¹。そもそも、嚴復が孫文的な意味で、政治家として行動したことが一度でもあっただろうか。

嚴復が自国の運命について発言を迫られたと感じたのは、一八九四年から始まった日清戦争の敗北である。一八七九年、三年にわたる英国

留学を終え新しい知識と識見とをもって帰朝した敵復にとって、中体西用論に固執する洋務派官僚の施策は隔靴搔癢の感を与えたに違いない。日本との戦いで敗北を喫したことは、他の中国人一般にとってと同様に悲しむべきことではあったが、むしろ当然のこととも思えた。四十三才の敵復は、この敗北の自失感の中に、むしろ自らの発言の権利と責任を思い、社会の表面に己れの姿をさらそうとした。「ああ、今日の世変を觀るに、蓋し秦より以来、未だ斯くの若く亟やかなるは有らざるなり」の言を以て始まる第一論文論世変之亟は、当局者の施策を正面から批判する。「わが党の為すところを究むるに、蓋し四千年の文物を滅ばし、瓦解土崩を馴致し、一渙して復た収む可からざるに至らざればやまざらん。」「ああ、今日の倭禍はただ肇端なるのみ。」すなわち、世界の新たな趨勢には由来するところがあるのであり、目前の事態に迫られて客觀的認識を怠り根本的な方策に誤まるようなことがあってはならない。「夫れ士今日に生れて、西洋富強の効を觀ざる者は、目なき者なり。富強を講ぜずして中国は自ら安んず可しと謂い、西洋の術を用いずして富強自ら致す可しと謂い、西洋の術を用うる時務に通達せる真の人才に俟つなしと謂うは、みな狂易喪心の人に非ざれば此を為さざるなり」と、西洋の富強の術と効を無視したことが、今日の結果を導いたのだと述べる。

西洋に学びその富強のための術を用いよという論は、決して新しくない。洋務派のいわゆる中体西用論がそれである。しかし、富強の術の内容は、敵復にとっては次の如きものであった。所謂富強とは人民の利をはかること以外にない。ところで民の利をはかる政治とは、人民自らがそれぞれ自利を追求できるようにすることに在る。そのためにまず必要なものは、人民の自由である。人民が自由であるためには、人民の自治の精神が根底になければならぬ。そして人民が自治を為し自由でありうるのは、民の力と智と徳が真に優れていることが必要である。かくて、今日政治の要は、民力を鼓し、民智を開き、民徳を新たにすることの他にないのだ(原強)、となる。中国の富強の起動力を洋務派のいう外的な機器兵器にではなく、構成員たる中国の人民の精神の改革に求めようとする。民力民智民徳とは、スペンサーの言に基く。「富強は為すべからず、政は治むべからず。その宜しきを見、その機を動かし、その本根を培い、その成長を衛れば、則ち効は乃ち期せずして自ら立つ可し」(原強)という、スベンサー^{スベンサー}の言として引用されたこのことは、民族の内在的な自発的な力の発動のない、外的強制に基く政治は、一時的偶然的なものに止まる他ないという認識を表わしている。

これは従来の中体西用論を否定する。それが守ろうとした中体を否定し、いわば中用のための体を西洋に求めることを意味する。「与外交報主人論教育書」(一九〇二)は、義和団(一九〇〇—〇一)の排外運動に対し、文明の側に立って「自侮自伐」の精神の啓蒙を試みたものであるが、そこで嚴復は、中体西用論又はその變形たる、西政が本で西芸が末であるという論を批判している。まず、金匱の孝廉たる裘可桴のことは引いて、中体西用論の論理的誤謬を説く。裘はいう、「体用とは一物についてのこと、牛という体があるからこそ物を荷うという用があり、馬という体があるから遠く走るといふ用がある。牛を体とし馬を用とすることが一体できるだろうか。」だから、と嚴復はいう、中学と西学についても、中学に中学の体用があり、西学には西学の体用があるのだ、と。ここで嚴復が中国の人士に注意しようとしているのは、中学と性格を異にする西学の在り方についてである。そして嚴復は、この中体西用論の論理の中にかくされている、政治の目的のために学問は奉仕すべきであるという洋務派的観点から導き出される、西政が本で西芸は末であるという考え方をとりあげる。西芸とは名数質力(論理学・数学・化学・物理学)の四学を指すが、西政の富強がこの科学に基いて達成された事実に徴すれば、むしろ西芸こそ西政の本であるといわねばならないのである。ここに政治より学問を、強制より内発を優先させようとする嚴復の発想を見ることができよう。「農工商の学人が入仕の学人より多ければ国は治まり、農工商の学人が入仕の学人より少ければ国は治まらない」(論治学治事宜分二途)と述べて、官僚候補者を養成するよりも民間産業のための専門の学を設けるべきことを論ずるのも同様である。ともあれ、中体をそのままにしてそれに西用を接木することの誤まりと、本来西洋において本であるべき科学を西用という末に見なすことの二重の誤まりを、嚴復は指摘する。この点では、洋務派はいうまでもなく、法を変えることに変革の力点を置こうとした維新派も、同様な誤まりを犯していることになる。「今の夷狄は古の夷狄と同じではない」(論世變之亟)という言葉で、中国の守旧論者に対さなければならなかった嚴復にとって、二千年の文明をもつ夷狄の学が、四千年の文明をもつ中国の学といかに異り、しかもそれがいかに優れたものをもつかを説き明かさねばならない。一八九五年の危機的状况の中で発言した政治論は、結局この中西學術比較論に在るとさえいえることができる。

中国人は古を好み今を忽にするのに対して、西洋人は今に努めて古に勝とうとする。中は一治一乱、一盛一衰を以って天行人事の自然と考えるが、西は日進無疆、盛になれば衰えず治まれば乱れぬことを學術政化の極則とする。中国旧来の自然認識から導き出されたものが循環論

的歴史観であつたとすれば、科学的認識に基く西洋のそれは進化論的歴史観である。これらは帰するところ、中西における事理に対する対処の仕方の相違に基く。すなわち、偽を黜けて真を尊ぶという学問の態度、そして私を屈して公に奉ずるという刑政の在り方がそれであり、さらにいえば、自由の有無の問題にかかわる。自由は中国の聖人もいうを憚つたもので、相似のものを古典に求めるとすれば、恕（論語）又は絜矩之道（礼記）であるが、しかし両者は全く同じのではない。中国のそれは、専ら人の物に対する関係においていわれるが、西洋の自由は、物に対する関係の中にある自己を保つ原理なのであると（論世變之亟）。この自由の有無が、政事學術民俗等万般にわたる中西の相違を生み出す。かくて、漢学は無用となり、明夷待訪録・日知録を含む宋明の学も無実のものとなり、さらに自ら奉職する北洋海軍についても、それが西法に全く倣うものでない、として斥けられるに至る（救亡決論）。西洋の虚声を盗み、中土の実弊に沿うのでは、何ら効がないだけでなく、そもそもそれは本末顛倒の論である。まさしく、本たる西学の認識へこそ向かわねばならぬ。

ここに、嚴復に特徴的な発想の仕方を見ることが出来る。まず、中体に対する西用の、その西体の確認、政治に対する学問の優位の主張、そして西洋學術の基本的認識として真理公理への追求、さらにそれを許す人間精神の在り方としての自由論。体用論でいえば体の方向へ、本末論でいえば本の方向へ遡及し、その原理発見に向かうとする志向。また救国論として、原強中に展開された三つの柱、民力を鼓し民智を開き民徳を新たにするという発想も、奴隸的な愛国心に代うるに自治能力をもつ自由の精神の涵養を主張する点では、事物の根底へ向かうとする前者と共通のものをもつことができる。

この時期に真正面から中国の政体を取りあげたものに、關韓がある。これは前述のように、梁啓超が発表の翌年自己の主宰する時務報に転載し、張之洞がその過激な論に憤激して屠守仁に反論を書かせたものであると共に、また一方變法派左派たる譚嗣同がそれを見て「好極好極」と同感の意を表わした²、いわば嚴復の急進主義を示す証拠とされるものである。中唐の韓愈（七六八—八二四）の原道篇に対し、その儒教主義的な正統論的君臣論に駁撃を加えたものである。桐城派の流れをくむ嚴復が、同派の祖系に擬せられる韓愈に対し、敢えてその非を鳴らさずにはおれなかったのである。古において人民に相生相養の道を教えたのは聖人であった、人民の衣食住礼楽刑政万般に互ってその制作は聖人の手に因る、もし古に聖人がいなかったならば、人類は已に滅亡していたであろう、と述べる韓愈の言葉は、憲宗の崇仏に対する儒者とし

ての極端な反論であるにせよ、嚴復はそこに人間社会の秩序について転倒した見方を見出さざるをえなかった。「民が最も貴く、社稷がこれに次ぎ、君は最も軽い」という「孟子」のことは古今の通義とし、また「鉤を盗むものは誅せられ、国を盗むものは侯となる」という「莊子」の思想に立って、秦以来の中国において君主となったものは最も強硬なるもの、最も欺奪するものである、と論ずるその筆端は、まさに「一切の網羅を衝決すべし」（「仁学」）と叫んだ譚嗣同の同感をかちうるにふさわしい激越さをもっている。しかし、嚴復はこの君主を直ちに消滅させようというのではない。君臣の倫は已むを得ざるに出来るものであるとし、君臣刑兵は民を衛るためにのみ存するものであるといひ、そして君は天下の不善と共に存し天下の善と共に對待しないというとき、その君臣論は、原則論と現実論との二重構造より成ることを見ることができよう。「国は民の公産であり、王侯将相は通国の公僕隸である」という西洋の為政者の言葉に、「天子は四海を富有し、億兆を臣妾にする」という中国の尊王論者の言葉を対決させるとき、嚴復は両者の余りの懸絶に痛憤すると共に、目下の現実に対処する具体的方途については一転して慎重となる。いま直ちにわが君臣を投擲して宜しいか、否最も不可である。なぜならば、その時至らず、その俗成らず、その民自治するに足らざるがためである、と。

この理想と現実との対比的把握は、嚴復の論理においては一貫している。さきの中体西用論、政本芸末論に対する批判に見られたように、事物のより根源的なものへの遡及、逆にいえば根源からの自然な流出をこそ真なるものとする思考がある。ここで、晩年の嚴復が自ら「十中八・九まで殆んど同じ」（「嚴幾道与熊純如書札節鈔」三十五学衡十三期）だといった康有為の考え方と比較することによって、嚴復の思考の型を限定してみよう。康有為の思想は、抛乱世から升平世を経て太平世へ遡る復古的な公羊の三世説を、礼運の小康から大同の世へという説によって進化の方向へ組み直したところに在るとすれば、この疑似歴史進化論は時宜論を本質的に要求する構造をもっている。小康から大同へという進化そのものが、大同のもつ理念性によって観念化されていることもあるが、抛乱世から升平世そして太平世への歴史段階説について、現在の時点を何処に設定するかによって、その時宜として選ばれるそれぞれの政治目標が異なる。三世の段階そのものをずらすことによって現状保守の効を果すこともできたが、最後には三世を重ねることにによって、進化の時間そのものを拡散させるに至る。「春秋筆削大義微言考」が「一世の中に三世あり……故に三世重ねて九世となすべし……九世より変通して八十一世に至り、八十一世より推して無量数不可思議

の世に至るべし」と述べる言葉は、康有為の歴史進化論といわれるものが、時間性を大同に吸収された、まさに疑似歴史哲学であることを示すものといえよう。また、「大同書」の丁部「去種界同人類」は戊戌前に成ったもので、逃る可からざる天演の理としての優勝劣敗が説かれているが、戊戌後の稿である庚部「去産界公生業」や辛部「去乱界治太平」では、それを人心を壊し人身を傾ける術とし、一知半解の妄謬たる達爾文と斥けるに至っている。これは公理とされた天演の理に対する康有為の中国的立場からする反論を示すものであるが、ともあれ、両者の思想の構造は同一のもものではなかった。ともに現実に対する保守的姿勢に共通点をもち、一挙の革命論を否定するのではあるが、康の三重三世説の時宜論に対し、嚴のは本末論的理想論とウラハラの現実的保守主義なのであった。嚴復の場合、始めから理想と現実という緊張関係が措定され、その根源的なものの主張は同時に理想への道程の現実的慎重論を要請し、逆に現実に対する距離が現実の批判として現われると共に、それが理想という非現実的なものによって同時に救われるのもあった。康は自身の体系に始めから論理的破綻を含んでいたがために、時宜において改修しなければならなかった。しかし、嚴は論理的には始めから完結していたがために、現実には背かれることによって、ますます自己の体系の中に追い込まれてゆくことになる。

ともあれ、この急進的などいわれる時期の言論の中核に、具体的改革論における保守主義的傾向が見られることは注意しなければならない。 「二万里の地、四百兆の人、遂に雲物の風に従い、夕陽の西に下るが如く、熟視するもその変遷を見ざるなり」(論中国之阻力与離心力)という、かの魯迅の無声の中国、流砂の中国に対する絶望に似た現状認識は、中国の統一を阻碍する中国内の要因(それを西人物理の言をかりて離心力という)の方が、西欧の侵略という外的要因たる阻力よりも大である、と述べる。一八八九年国聞報に載せた「上皇帝万言書」は、「中国の積弱は今に至って極まれり、その然る所以の故は、内治に由るもの十の七、外患に由るもの僅に十の三のみ」と述べ、かくて中国富強の方途として、排外ではなく、内治たる人民の教育が主張され、そのための中国知識人の啓蒙が説かれる。⁴ その目標は、現実に存するものとしては、さし当りすでに富強を致した西洋である。しかし嚴復の理論では、西洋が中国の到達する終着たるべきモデルなのではない。「今日の中国から西洋を視れば、西洋は誠に強く且つ富んでいる。しかしそれを至治極盛だというのは、また大いに謬った説である」(原強)。また、「かの英法徳美の諸邦が今の治に進んだのも、要は数百年数十年間のことにすぎぬ」(關韓)のであるから、「我何ぞ奮発せざらんや」

(原強)であり、さらに同じく西洋の富強に学んだ日本については、「日本の勤苦して僅に得し所のものは、その故有せし所に非ず。……彼の故を去り新に就くこと、時たる僅に三十年なるのみ」(与外交報主人論教育書)と述べ、その西洋と日本との差は、時間的相対的距離に他ならぬことをいう。すなわち、中国と西洋との関係は、中国が従うべき絶対的基準としての西洋なのでなく、ともに共通に従うべき一つの進化の道の相対的な先後関係なのであり、従ってこの普遍的な道に効果的且つ根源的に参与することが、中国にとっての緊喫事となる。

嚴復はこの《普遍的真理の道》を、西欧の自然科学的方法に基く西学の中に見出した。歌白尼コペルニクスの地動説の説く真理は、易の「天尊地卑、乾坤定矣」の秩序観と根本的に異質のものである。「政治講義」(一九〇五)の自序にいう、「蒼蒼然として高きものは、絶遠なるのみ、虚を積むのみ、いわゆる上下なきなり。いわゆる上下なし、故にさきの天と名付けしもの亡ぶ。天と名付けしもの亡ぶ、故に地に随ってみな極高となすべし。高下は人心に存す、而して彼の自然は断断乎として此の別なし」と。思想は自然観に基くものであるが故に、このコペルニクスの自然観に基く自由平等の説こそ、唯一の真なるものである。しかも時進の義たる天演は、二三千年来中西の載籍にともに述べられている普遍的事実なのであるが、特に近百年来西洋において盛に認められたものにすぎない。世運という時局の転変も、帰するところ學術に在る。

「わが国の命を待つ所以のものは、進退存亡を知る聖人に帰する」(同書)。この世運とそれを知る聖人との関係は、すでに一八九五年の論世變之亟の中に述べられている。世界の転変を運會と名付け、運會の形成には聖人といえども力を加えることができない。聖人も運會中の一物に他ならぬのであるから。聖人の為しうることは、運會の赴くさきを知ることに在る。すなわち、天に先んじて行う力は人たる聖人にはないが、しかし天に後れ天の時を奉じ世運を裁成補相することは聖人の為すべきことである。聖人は人民生養の根源である、という韓愈の原道論に正面から反論を加えた理由もここに在る。嚴復の聖人は、この世界から超越して存するのではない。中西を含むすべて五大洲を包む宇宙の自然の真理を正しく認識しうる、いわば自然科学者のような知によって、中国は救わるべきである。原強の中に、すでに達爾文ダーウィンの「物種探原」の影響の方が奈端ニヒトの格致天算よりも大であることを述べているが、「天演論」によって喧伝された物競天摂の語は、すでにこの年の諸篇の重要な概念として用いられているのである。近代科学者も数多く引用紹介され、中でも嚴復の最も宗とした斯賓塞爾は、「その書は達氏の物種探原よりも早く出、天演の術を宗とし、大いに人倫治化の事を闡き、その学を羣学〔社会学〕と号した」と紹介され、さらに「天地人禽獸昆

虫草木を通じて言をなし、以てその全通の理を求め、一氣に始まり万物を演成し、繼いで乃ち生学心学の理を論ず。而れどもその帰は羣学に要す」と、スペンサーの綜合哲学への傾倒を示している。そこに、嚴復の救国論と學術論との統合の見事な例があったからである。嚴復自らこの聖人の知を具えているとは考えなかったであろうが、しかしその知を中国に伝える必要と責任を思った。「天演論」はその意味で、一八九五年の論世變之亟以下四篇が時勢に直接に応えようとしたがために西洋學術には間接的とならざるをえなくなったその欠を補うものとして、直接西洋學術の宝庫の扉を開いて見せようとしたものといえる。それはこの点で、論世變之亟以下の諸論と相表裏をなすものであるが、しかしこの「天演論」は思想の伝達という翻訳自体の困難に正面から応えねばならなかったのである。

註

- 1 論中国分党の中で、嚴復は中国的發想たる党と、西欧近代政治団体を意味する party とは全く異なるものであることを述べたあと、孫文の人となりについて、「輕躁多欲にして任ずるに足らず。粵人の能く言うもの甚だ多けれども、幻氣游魂、幸いに法外に逃れ、死灰燃えざること、蓋しすでに疑なし」と、全面的に斥けている。
- 2 汪康年に宛てた書簡の中に、次のことばが見える。「時務報二十三冊の關韓一首は、まことに立派です。いったい誰の作でしょうか。觀我生室主人と署してあるところからすれば、恐らく嚴又陵ではあるまいか。ご示教を乞う。」（「譚嗣同全集」三四九頁）。
- 3 吳沢の康有為公羊三世說的歴史進化觀点研究 二六一頁以下参照（「中華文史論叢」第一輯）。
- 4 嚴復の晩年の号を、癡癡老人と号するが、癡癡とは癡々野を文明化するという、つまり啓蒙の意である。

四 「天演論」の思想

嚴復の政治と思想、中学と西学とに対する見地から、必然的に西学の真髓たる學術思想書の翻訳に向かう筈である。それは単なる夷狄の旁行書を中国の漢字に過不足なく移し変えることを以て能事了れりとするこのではない。嚴復の西学翻訳を必要とした中国の客觀的条件と、それをどのように訳すかという嚴復の主觀的視座は少くとも存在する。西洋の富強を致した政治経済社会論理の翻訳を通して、か

これは西学思想を根底から捉え込み、それを中国の文明に伝えようとした。いまここに、嚴復の訳したすべてにわたって、それを検討することはできないが、とくに「天演論」をとりあげるのは、「中国教案論」は別として、それが数多くの訳書の最初であるからだけではない。前述に見たように、嚴復の中政に対する危機感と西学に対する要請とから生まれた、嚴復の基本的な問題をそこに見ることが出来るからである。学術書の翻訳としては、すでに一八八〇年代の始めに北京の同文館からスミスの富国論の一部が訳出され、さらに一八九六年には時務報に富国策として連載されたが、殆んど大きな反応はなかったという。¹さらに遡れば、ダーウィンに多大の影響を与えた Charles Lyell の *Principles of Geology* (1830~33) の華衡芳訳「地学浅釈」八冊が、同治十年(一八七二)から二年がかりで刊行されているが、それは学術思想としてではなく、洋務派的思考より更に古い夷技―採鋌技術を教えるものとして扱われたにすぎなかった。²中国の西洋書の翻訳史をここに扱うことはできないが、³嚴復の「天演論」は、多少の嚴復的変改は加えられているにせよ、西欧学術思想を思想として扱った最初のものである点で、重要な位置を占めるものといわなければならない。以下、この天演論的思考ともいうべき思想を考えるに当たって、まず嚴復の翻訳についての態度と、それが桐城派古文によって表現されたことの意味を考え、その後で「天演論」の考察に移りたいと思う。

註

- 1 小野川秀美「清末政治思想研究」三五八頁参照。
- 2 伊藤秀一の「清末における進化論受容の諸前提」(神戸大学「研究」一九六〇)、「進化論と中国の近代思想」(歴史評論)一二三三号、一九六〇)
- 3 賀麟の「嚴復的翻訳」(「東方雜誌」第22卷第21号、民国41年(一九二五))は、翻訳西籍小史の第四章の一節であるという。全体の構想を示すと、一、緒論 二、翻訳西籍発軔時期―明末清初之翻訳 三、翻訳西籍復興時期―江南製造廠及同文館之翻訳 四、林紓及嚴復時期的翻訳 五、新文化運動以来的翻訳

(1) 嚴復の翻訳論と文章論―桐城派の載道について

嚴復は自らの行った翻訳が、学問の本道であるとは決して考えていなかった。「われ聞く、學術の事は必らず之を初地に求めて後その真を得と。自ら耳目心思の力を奮い、以て両間の現象に得るは、上の上なるものなり。その次は則ち靈を、簡策の流伝するところ師友の授業する

ところに乞う。然れども、この二者は必ず之をその本用の文字に資ること疑なきなり。最も下なるは、乃ち之を翻訳に求む。その塵を隔つること多くして、その真を去ることいよいよ遠し」(与外交報主人論教育書)、と。自ら学問の最も下なるものとした訳業に従事したのは、必ずしもかれの本意ではなかった。しかし民智を開くためにこの下なるものに手を染めるのは、世界の工場たる英国の富強を目撃した嚴復の義務なのだった。

当時の中国における西学摂取の問題において、当時すでに数量ともに中国を凌駕していた日本の翻訳にどう対処するかという問題があった。一九〇〇年以後増加した清国の日本留学生の数は一九〇六年には一万三四千人を越えたといわれるのも、¹「東文」を学ぶことによって西文を学ぶ労を省き、その効果を早めようとするにあった。嚴復は自らイギリス學術の風氣に触れたものとして、日本の近代化には批判的態度をとり、自らの訳業に自信をもっていた。「いま泰西二三千年の孳乳演進せる學術を求むるに、三十年勤苦して僅に得し日本に於て、盛に訳書ありと雖も、その名義の決す可きこと、其れ未だ安からず、その考測の卜す可きこと、其れ未だ密ならず。乃ち徒に我に近きの故を以て、沛然として天下の学者を率いて之に趨く。世に志なくして学を好まざることかくの如き者あらんや」(与外交報主人論教育書)。これは時恰も日本熱にうかされていた一九〇二年のことばであるが、スペンサーの *The Study of Sociology* の「羣学肄言」を訳したときにも、明治初頭以来の日本のスペンサーの訳を念頭におきつゝ、自己の訳に対する自信をすてゝいない。society を社会と訳す日本訳に対して、羣学という訳語を宛てたことについて、「苟卿曰く、民生羣ありと。羣とは人道の外にする能わざる所なり。羣に数等あり、社会は有法の羣なり。商工政学、これあらざるなし。而して最重の義は成国に極まる」(訳余贅語)と、両者の區別を述べ、さらに「東方の学者は、聞見一隅に囿せられ、彼の言う所に於て、將に渺として相渉らざるにちかし」と、スペンサー理解についての見識を自負し、日本のスペンサー解釈についての天賦人權論と加藤弘之らの反撃をめぐる混乱を批判している。² また、一九〇八年呂旌徳(碧城)の要めに応じて講じた Jevons の「名学浅説」には、日本は名学を論理学というが、まことに浅陋である。また連珠を三断(syllogism)というのも、竊にわが訳に及ばぬと考える」と日本訳を斥け、さらに日本で演繹法と訳した deduction を外籀と訳し、「蓋し籀の言たる紬繹なり、公例に従って決する所を得、原より委を得ること、紬の外に向い散じて万事に及ぶが如く然り、故に外籀と曰う」³と説明しているのも、自己の見識に対する自信を示すものである。

(因に induction は内籀と訳し、内外を原語に対応させる)。嚴復は自らイギリスで自得しえたと信ずる泰西二千年の學術の精髓を、日本訳によらず直接中国に伝えようとした。二十年後には中文を以て西學の諸科學を講ずることが可能になるにせよ、現在においては西語を以て西學の眞を學ばねばならぬのであり、決して日文中を以て行うことは不可である(与外交報主人論教育書)、と主張する。ここにも眞の道に対する妥協を排する姿勢と、自らの方法に対する確信を読みとることができる。

嚴復の訳文において重要なことは、それが桐城派的古文によっていることである。魯迅や許壽裳が暗誦でき、年若い胡適に充分理解されなかったのもそのためである。蔡元培がいうように、「かれの訳文はまことに雅馴で、當時の學者には大変よく読めたが、今日からみるとかれの訳書は少し古めかしく、普通の人には理解し難い」(五十年來中國之哲學)が、また胡適のいうように、「かれの訳本は古文學史上においても高い位置を占むべきもの」(五十年來中國之文學)でもある。簡易な文体で當時の読書界にもてはやされた梁啓超が、新民叢報で嚴復の文章は古奥にすぎると批判したとき、嚴復はなぜ敢えて古文を用いるかについてその目的と理由を自ら説明している。文辭とは理想を載せる羽翼であり、情感を達する音声である。従って理の精なるものは粗獷の詞に載せることはできず、情の正なるものは鄙倍の氣に達せしめることはできぬ。私は文において決して淵雅に努めず、その是にのみ従っている。歐洲最近の文章を中國の古文に訳しうるか否かを問うものがあるが、かれの進むところは理想、學術にこそ在る。……わたしの従事する所のものは學理邃曠の書であり、それは學童に与えんとするものでなく、まさに中國の古書を多読する人物に期せんとするものである(与梁任公論所訳原富書)、と。嚴復が訳書によって伝えようとした対象は一般大衆ではなく、中國の教養ある知識人であった。かれらにのみ理解しうる深遠なる學理を伝えるためには、それにふさわしい文体を選ばねばならぬ。それが、古來中國に綿綿として伝えられた古文辭である。吳曾祺の「涵芬樓古今文鈔」(一九一〇)に嚴復は序を寄せ、宋明以來現在に至るまで伝えられた古文辭の亡びぬ所以を説いている。學には人のため利祿のためにする術としての學と、己れのためただその的に中てることを喜びとする鵠(「」的)としての學がある。わが古文辭は、まさしくこの己れのためにする鵠としての學である。それこそ、意に憤懣するところがあり、必らず是を待って以て自ら通ぜんとするものであり、古と徒となり冥然独往して世の向背に関せざるものであり、神來会辭卓若として立ち、得るところなくして最も至得となすところのものである、と。歐洲最新の學術思想を盛るには、中國不滅の古文辭

こそ最もふさわしいものであるという確信は、西学の真を自得しえたという自負と対応する。そしてこの真と是を伝えることのできる古文辞への傾倒は、逆に、古文辞の雅馴こそが、伝える内容の遼高を自ずと生み出すのだということにもなる。

吳汝綸は「天演論」に序している。「そもそも汝綸の深く此の書に取るものは、嚴子の文に雅なるを以てなり。赫胥黎氏の指趣は嚴子を得て乃ち益々明なり。……いま赫胥黎氏の道、釈氏に於て何如なるかは知らず。然れどもその書を太史氏揚氏の列に併しくせんと欲するは、吾その難きを知る。即ち之を唐宋の作者に併しくせんと欲するも、吾またその難きを知る。嚴子一たび之を文して、その書乃ち駸駸として晩周の諸子と相上下す」と。桐城派の祖とする司馬遷や揚雄はいうまでもなく唐宋の作者に比して劣るとされるハックスレーの書は、しかしながら嚴復の翻訳を得て一躍先秦諸子の文と並ぶに至る。それは、何よりもまず嚴復の雅なる文による。これは最初の嚴訳を世に出す過褒であるにしても、しかし吳汝綸ら桐城派の文章觀を表わすものということができる。嚴復が吳汝綸に序を請うたのは、その訳稿について閱覽を委ねていたからである。「天演論」の次の訳「羣学肄言」を公刊してその序を乞おうとしたとき、吳汝綸の死んだことを次のように嘆いている。「不佞さきに訳の脱稿する毎に桐城の吳先生に示していた。……書が成れば必らずその読を求め、読が終れば必らずその序を求めた。……いまより以往世に復たわが書に序する者あらんや」と。以後吳に代って夏曾佑が序を附するが、嚴の吳に対する関係、とくに「天演論」デビューにおける重要な役割は充分注意しなければならない。吳汝復は桐城の人、桐城派の殿将である。この桐城派とは、清朝康熙乾隆の頃、程朱の道学を唱え唐宋八家の文体を宗とした古文運動であるが、方苞（一六六八—一七四九）劉大櫟（一六九八—一七七九）姚鼐（一七三二—一八一五）方東樹（一七七二—一八五二）ら何れも安徽省桐城県の人であるため、桐城派の称が生じた。左伝史記を承け唐宋八大家を履み、明の帰有光（一五〇六—一五七二）を経て清代桐城派につながるとする系譜を立てる。「文は道を載せる所以」（周敦頤の「通書」）という載道論は、「凡そ道を聞き教を翼け、人倫風化に関するものでなければ、苟しくも作らぬ」とする方苞の道義文章一体論に結実する。

周作人はその「中国新文学之源流」（一九三二）という講演で、この清朝桐城派古文を評している。「仮りに姚鼐を以って桐城派の鼎を定めた皇帝であるとするれば、曾国藩はなお桐城派の中興の明主と云っていいであらまいしょう。……姚鼐は經書を以って文学と見なかった為め、『古文辞類纂』の中に經書の文章は入れなかったのでありますが、曾国藩は經の中の文章を選んで『經史百家雜鈔』の中に入れて居り、

即ち彼はすでに経書を文学と見て居るのであります。……その後呉汝綸、嚴復、林紓等の人々が起り、一面では西洋文学を紹介し、一面では科学思想を紹介し、かくて曾国藩によって範圍を拡大された桐城派は、次第に新たに興らんとする文学と接近しはじめました⁵。周作人は、胡適・陳独秀・錢玄同・魯迅そして自分をも含め、桐城派の影響の中から新文学運動を展開していった歴史的展望の中で語っている。嚴復は逆にこの新しい運動に対しては、最後まで桐城の故壘を守ろうとした。「革命時代に学説が万千できようとも、これを人間の世に施せば優者自存劣者自敗となる。千の陳独秀、万の胡適、錢玄同が現われようとも、どうしてその柄を劫持できよう。春鳥秋虫の如く、その自鳴自止に任せればすむ。林琴南がかれらと争うのも笑うべきことだ⁶」。これは嚴復晩年の手紙であるが、文運の盛衰を天演の優勝劣敗に比し、自らの古文を新文学運動の白話文に対し争うまでもない優者と自負する点では、嚴の文章観は終生一貫している。

章炳麟の「与人論文書」(文録二)は、呉汝綸ら桐城派の文章を批評した文であるが、その中で嚴復の文章を述べていう。「並世の見たところ王闓運は能く雅を尽くす。その次は呉汝綸以下桐城派の馬其昶、能く俗を尽くすとなす。下流の仰ぐ所は嚴復、林紓の徒に在り。復の辞は飭「〔整備謹嚴〕なりと雖も、氣體は制挙に比し、所謂曳行して姿を作す者の如し」と。章炳麟の嚴復論は後述するように仮借のないものであるが、文章についても、単なる科挙の八股文を模し、形姿だけに心をを用いたものにすぎぬと酷評する。また、「嚴氏はほぼ小学を知るにすぎない。周秦兩漢唐宋の儒先の文史においては、その句読を知るだけである。その文質を声音節奏の間に見るに、まだ帖括申夭の態を離れぬ」(社会通詮商兌)というのも、制挙の抑揚に汲汲たる点を斥けたものである。これらは苛酷に過ぎる点もあるが、嚴復が西洋の深奥なる学理を伝えるに、それ以外にないとして扱んだ古文辞が、外形に趨く難のあることを指摘した点、正しいものを含んでいる。そこには、まさしく表現と内容の関連の問題が在る。張君勳はこの点について、「嚴氏の訳文は好んで中国の旧觀念を以って西洋の新思想を訳そうとした。そのため、科学家の字義明確の精神を失うに至った」(申報館最近之五十年)といい、また傅斯年是「嚴幾道先生の訳した書物の中、天演論と法意が最も悪い。……これらはかれが原作者に対して責任を負わず、自分だけに責任を負ったからである。……嚴先生のあの達愷というやり方は、実のところ訳すことができぬためにその愷を改めるに至ったのである」(新潮 一卷三号)と、批評する。この原作者よりも自己に責任を負うということは、まさしく正鵠を射た言葉である。嚴復は、原作者たるハックスレーの文に責任をもちそれをそのまま中国語に移そうとし

たのではなかった。それを訳出せねばならぬとする意図と視点とがまず存在した。そして、この嚴復の思想的態度の存在は、翻訳の体をとったため著述のような自由な表現は許されなかったにせよ、むしろ原文との距離感を逆に生々しく表すこととなったのである。傅斯年が最悪だとした「天演論」は、この意味において私にとっては最良のものとなる。

傅斯年が△改悋▽だとした△達悋▽の方法は、嚴復が「天演論」をどのように訳すべきかを模索したあげくの方法だった。その「訳例言」は、嚴復の翻訳論として重要なものである。「訳事に三つの難がある。信と達と雅である。信を求めることがすでに大難である。しかし信であっても達でなければ、訳しても訳とはいえない。……いまこの書の述べるところは、五十年来新得の学に基づき、しかも作者晩出の書である。訳文は深義を明らかにするに努めた。そのため、詞句の間、時に顛倒附加したところあり、字句の配列にはこだわらなかった。⁷しかし、意義においては原文に背いていない。題して達悋といい筆訳といわないのは、意の発明に便なるためであり、実は決して正しい方法ではない。……什法師〔＝鳩摩羅什〕の言に、我に学ぶものは病あらん、とある。来者はまさに多いであろうが、幸にこの書を以って口実とすることなからんことを」。信とは直訳、達とは意訳、雅とは修辭であるが、嚴復は正法ではないと知りつつ、信より達を優位においたのは何故か。それは、単なる中文と西文との語句配列の差からではない。信を以てしてはその意義を伝えることのできぬ兩者の思考の逕庭を知っていたからに他ならぬ。ところで、その達は何によって達成されるのか。達悋者たる嚴復の主観的判断である。「訳者は全文の神理を心に融会してのち、筆を下し詞を抒べた」のである。しかしまた、この達は単なる主観的なものに止まるものではない。それはまた、客観的な信に支えられてのち、「この達は即ち信となる」のでなければならぬ。この自らの心による達が、原作者の悋を伝えうる信につながるという確信は、かれの語学に精通しているという自信からだけ生まれたのではない。「その理が誠に精、その事が誠に信であれば、年代国俗もそれを隔てることはない」（訳天演論自序）という、言辞を超えた義理の道の普遍性への確信があったからである。

さらに、この「訳例言」の信達雅について注意すべきことは、漢六朝以后唐宋にわたる仏典翻訳史を意識し、それに基いて「天演論」の翻訳が行われたことである。魯迅が「翻訳についての通信」の中で、「かれ〔嚴復〕の翻訳は実に漢唐の仏典翻訳史の縮図であります。中国の仏典翻訳は、漢の末期は実直でありますが、彼はそれを手本にしなかった。六朝はまったく達でしかも雅でありますが、彼の天演論の手本はつま

りここにあったのです。唐では信を主としていますが、ちょっと見ただけではまるで分らないのです。これは彼の後年の訳書にそっくりです」というとき、中国文明に与えた異質文明の衝撃として、西洋文明のそれが、かつての仏教の影響と相並ぶものであるとの歴史的洞察に基いて、嚴復の天演論翻訳が行われたことの指摘を含んでいる。実に西学は、かつて仏教がその生活風俗のみならず思想の面で深刻な影響を与えて、新儒教といわれる宋の程朱の学を構想させたと同じように、単なる機器兵器法制のみでないその学術思想の面において中国の士人に衝撃を与えたのであった。それを始めて訳すことを試み、しかも西洋の義理を桐城派古文辞に盛ろうと試みた人物が、かつて新儒教Ⅱ宋学を起した程朱の流れを汲む嚴復であり、その載道への確信がかれの心を支えたというのは、単なる偶合であろうか。

ところで、「天演論」刪節の問題が、この達愷に関連して指摘される。物競天択、備能効実という、西洋の新理に対して、そのような概念が中国に存在しないために適切な語が見出せず、一名を立てるのに旬月踟躕した(訳例言)という苦心もさることながら、まず Prolegomena という語をどのように訳し、またその部分を如何なる体裁にするかという、形式の問題があった。始めは「莊子」寓言篇によって危言と訳すが、その俯仰するに應じて満空する危Ⅱ盃の意に忌むところがあり、次に夏曾佑の、仏典を講ずる前に一經の意を統べる意の懸談という訳語も、釈氏に沿いすぎる難点を憚り、結局原文を質訳して《導言》とした、という。この漢代的質訳はむしろ六朝の達雅でないからこそ原意を得たというべきであるが、その際、吳汝綸の勧告を容れて、導言を十八篇に分けた。先秦諸子の旧例を用いたわけなのだが、原文の一貫した文章を、察変第一、広義第二以下新反十八に至るまで分節化したことは、この「天演論」の内容に大きな変改を与えた。原文の段落に正確に対応する篇もあるが、そうでない篇もあり、それよりも読者に便を与える筈の刪節が、却って全体の脈絡を見失わせる結果となったことの方が重要である。先秦諸子の各篇は、通常それぞれの名題の下に他篇と独立した内容を収めるが、このプロレゴメナ及び講演「進化和倫理」は、一貫した論旨の流れをもつ論述である。それをこのような各篇に分節化したことは、全体の論の流れをそれぞれの篇の中に堰きとめることによって孤立させるに至る。さらに各篇の末尾に嚴復のコメントたる案語を附するという形式が、その孤立した段落の中で嚴復独自の達愷を行わせることになるのである。

嚴訳という語は、嚴復訳という意味の他に、嚴格精密なる訳という意味が附されて受けとられたといわれる。しかし、右に見たように、嚴

復にハックスレーの著書の訳を思い立たせた客観的条件、そしてそれを桐城派的載道論に基く古文辞によって達愜しうとした嚴復の主観的確信、それに加えるに先秦諸子の旧例によって分節化した「天演論」の体例の点などを考慮した場合、果してそれがどのように果されたといえるであろうか。以下、「天演論」各篇の具体的検討によって、考察してみよう。

註

- 1 さねとう・けいしゅう「中国人日本留学史」(一九六〇)の、12 留學生の最高記録(五十五頁以下)参照。
- 2 日本の明治初年来の西洋書翻訳については、「下出集吉遺稿」(昭7年)に詳しい。なお、清水幾太郎の「日本文化形態論」(昭22年)に、スペンサーの論を、「以てかの王充の論衡に比すべし」とした末広重恭の「二十三年未来記」(明治19年)が紹介されている。
- 3 「名学浅説」第十五章 論内籀術(七十七頁)。
- 4 梁啓超「論中国學術變遷之大勢」(一九〇二)。
- 5 周作人講述 松枝茂夫訳「中国新文學之源流」(文求堂、昭14年)八四頁以下。
- 6 「嚴幾道与熊純如書札節鈔」六十四(「学衡」二十期)。
- 7 「訳斯氏計学例言」は次のようにいう。「この訳は天演論と同じでない。筆を下すとき、全節の文理においては融會貫通してする他なかったが、辭義の間に於ては、転倒附益することをしなかった。」
- 8 「魯迅選集」第八卷、「二心集」において、瞿秋白の翻訳論に対して答えた文中にある。

(2) ハックスレーの「進化と倫理」と嚴復の「天演論」

Thomas Henry Huxley (一八二五—一八九五)の *Evolution and Ethics* (1894) は、かれの晩年の作である。すでにダーウィンの「種の起源」(一八五九)の発表後、ダーウィンのブルドッグとして、その生物学的進化論を教会側からの攻撃に対して反撃を加えると共に、科学教育について様々の啓蒙活動を行ってきたハックスレー¹が、死の二年前六十八才(一八九三)のとき、オックスフォード大学で行ったローマネズ講演「進化と倫理」を主とし、翌年その前に *Prolegomena* を附して同一八九四年に公刊したものの訳である。動物学者 George Romanes (1848—1894) が設けたいわゆるローマネズレクチュアとして行われたこの講演は、すでに健康を損っていた晩年のハックスレー

1にとって、かなり苦しいものであり、声も弱々しかったという。しかし、*The Oxford Magazine* は、ハックスレーの昔に変わらぬ雄弁とその斬新な創意に溢れた思想に対して、称賛の言葉を送っている。政治と宗教について語ることが禁じられていたにも拘わらず、かれはばらまかれてゐる卵の間を目かくしをして踊るエッグダンスの踊り手にも比すべき苦心をして、この二つについて語った。「わたしの講演には、政治や宗教——但し仏教は除いて——への言及はありません。……人々がわたしの述べたことを現代の哲学や宗教に宛てはめようと、それは私には何の関係もないことです。しかし実のところ、かれらがそうでもしてくれると思わなかったら、三十六頁にもわたるあんな苦勞はしなかったでしょう²」というのが、老いてなお衰えぬブルドッグの真意なのであった。ハックスレーは文章家としても知られた健筆の持ち主であるが、また名講演者としても知られ、この講演は進化論に斗ったかれの晩年を飾るにふさわしいものであった。敵復が何時この書を訳し始めたか正確に知ることはできないが、一八九四年の出版後まもなく入手し、それからすぐであろう。敵復は英国留学中に当代の多くの思想家の書を読んでおり、ハックスレーの書も当然その当時読んでいたと考えられる。一八九五年の原強中に赫胥黎の言として、「読書して智を得るは第二手の事、唯能く宇宙を以て我が簡編と爲し、名物を我が文字と爲す者こそ、斯れ真の学なるのみ」の科学精神が引用され、論九真幻の案語が、原文にない長文の引用をしている文は、一八七〇年の「デカルトの方法叙説について」からである。敵復は、かつて十五年前の留学中に読んだハックスレーの思想を、スペンサーと名を斉しくする科学思想家として、その相違性よりも類似点をもつものとして記憶していた。導言五の互争の案語で、「赫胥黎氏の他の著録は斯賓塞と同じく、十分の九は任天の説を主とするが、この書物だけはそれを非としている」と紹介しているのは、かつての印象が、実際にこの書を読み進むに従って裏切られたことを示している。ハックスレーとスペンサーとは、後述のように共通の思想的側面をもつが、しかし両者はその相違において互いに意識しまた争論を交えていた。この点からすれば、敵復のこのことは明らかに誤まりである。敵復の訳しなかったのはハックスレーではなく、スペンサーの綜合哲学だったが、その龐大な量による翻訳不可能のため、適当な長さの時恰も出版されたばかりのハックスレーのこの書を扱んだのだ³、といわれるが、そうであったとすれば、敵復のかつてのハックスレー観がスペンサー観と重ねられて与えられていたことを物語る。

「天演論」に次いで訳出したのが、スペンサーの「羣学肄言」(一九〇三)であるが、その訳余贅語に、「不佞の此れを読んだのは光緒七

八年の交である」というのをみると、一八八一—八二二年の頃、すなわち二十五才から二十七才までの留学を終えて帰国して後、李鴻章の北洋水師学堂に勤めてから二年目の二十九才から三十才頃のことである。「平生好んで独往偏至の論をなしていたが、ここに至って始めてその誤まりを悟った。竊に思うに、この書はまことに大学中庸の精義を兼ね、出すに翔実を以ってし、格致誠正を以って治平の根本となすものである」と。独往偏至の論とは、全体についての包括的な見方をなしえぬ独自の論をいうのであろうが、このスペンサーの論が大学中庸の精義を兼ねている点に自己の論の非を悟ったと述べているのは、天演論自序において、易と春秋をそれぞれ西学の術たる外籙と内籙に比するのと共通のものである。The Study of Sociology はスペンサーのアメリカでの後援者 Youmans の依頼により、International Scientific Series の企画として The Contemporary Review 誌上に連載されたもので、その長さの点から嚴復にとって訳出するのにふさわしいものだった。スペンサーが四十才の一八六〇年から七十六才の一八九六年まで書き続けた System of Synthetic Philosophyこそが、嚴復の心を捉えた壮大な西学の知の結晶なのだった。この前には、「羣学肄言」さえまして「天演論」はいうまでもなく、光を失う底のものとして心底に秘められていたものだった。導言一察斐の按語に、天地人形氣心性動植の事を挙げて一貫する天人会通論として紹介し、その第五卷「倫理學原理」の一篇を羣誼篇として訳すつもりであるとも述べている。それは結局果されなかったが、スペンサー哲学への傾倒はハックスレーより先でこそあれ決してその後ではない。嚴復は終始一貫して、その天人会通論的一元論に結ばれていたのである。スペンサーの「綜合哲学体系」の中でも、まず「倫理學原理」を扱った関心が、ハックスレーの「進化と倫理」をスペンサー思想との対比において際立たせることとなる。以下、「天演論」を舞台とする、ハックスレーとスペンサーとの嚴復的角逐に焦点を合わせて検討してゆきたい。

註

- 1 日本への進化論紹介者は、エドワード・モースであった。一八七七年（明治10）、東京大学に生物学科が創設されたとき、スペンサー主義者で法学部教授の外山正一が懇請した結果である。ダーウィンの進化論ならぬ卑俗化した進化論を説いたモースが東大を去るに当たって、後任に推薦したのがハックスレーである。しかし、健康上のため来れなかった。「進化論の本格的理解者であるハックスレーが東大の教壇に立ったとしたら、日本の進化論史はあるいは塗り変えられたかもしれない」（現代日本思想大系 第26巻「科学の思想」Ⅱ 生物系科学者の思想の解説 21頁）。

2 Cyril Bibby & T. H. Huxley (1959) 50頁。

3 B. Schwartz の前掲書。

(4) 導言 十八篇 (上)

後に流行語となった物競天択は、次の行文の中に現われる。「生物界に於けるこの宇宙の生成過程の最も特徴的な相の一つは、生存競争即ち全体に対する各個の斗いであって、その結果が淘汰なのである。換言すれば、いつの時代でもそこに存続している諸条件に、大体一番適応した種類のものが生き残る。従って、それらはその点で、実にその点だけで最適者なのである」¹。それは、敵訳では次のようになる。「天運変ずと雖も、不変なるものその中に行わるゝあり。不変とは何ぞ。是れ天演と名付く。天演を以て体となし、その用に二あり、物競と曰い天択と曰う。此れ万物然らざるなし。而して有生の類に於て尤も著しと為す。物競とは物争いて自存するなり。一物を以て物物と争う。或いは存し或いは亡ぶ。而してその効は則ち天択に帰す。天択とは、物争いて独り存するとき、則ちその存するや必ずその存する所あるなり」。物競とは struggle for existence の訳、天択とは natural selection の訳〔現在日本の学術用語は、自然選²択である〕、そして天演とは evolution の訳である。この達雅たる敵訳の換骨奪胎ぶりに、「天演論」が謹直なる翻訳ではなく、敵復の著述たる側面をもつことを見ることが出来るが、ここで注意したいのはそのことではない。ハックスレーは「最適者」ということばに「その点で実にその点だけで」と力点を置き、さらに自ら注を施している。すなわち、「進化の凡ゆる原理は、単に進歩発展と決して矛盾しないだけではなく、同一条件に於ける無限の耐久力並びに後退的改変とも当然矛盾しないということばは、一八六二年以来今日まで、私が再三主張してきたところである」として、*Geological contemporaneity* という一八六二年の講演を証拠に提示している。最適者生存という語を用いたのは、ダーウィンよりも早くスペンサーであることを知っている敵復は、原文にはない「斯賓塞爾曰く、天択とはその最も宜しき者を存するなり」という語句を訳中に挿入する。スペンサーのラマルクの立場に立つ、その生命の能力による前進的発達という考え方に対して、ハックスレーはその最適者という価値の意味を排するため、単なる外的環境に対する適応の意にのみ限定しようとして、後退的改変もありうると注意しているのである。後に明確にされる両者の

差異は、最初から嚴復のスペンサー的視座から完全に脱落している。

二の広義では、ハックスレーは進化という科学的概念を、キリスト教的創造者の概念から峻別しようとした。しかし、「進化は宇宙の生成過程の説明ではなくして、単にその生成過程の方式ともろもろの結果に関する一般的な敘述である」と述べる配慮も、嚴復には充分意識されず、長文の案語はすべて、スペンサーの天演についての宇宙論的説明を紹介するのに用いられる。「斯賓塞氏之を農商工兵語言文學の間に推して、みな天演を以てその消息を明かにす可きに至る」と、スペンサー理論の包括的普遍的原理への傾斜を顕著に示している。

三の趨異は、天演の内容として、生物の変化（異）と、その条件としての自然淘汰（捫）と、その動因としての生存競争（争）との三理を挙げる。案語は、この争の説明として万爾達^{マルサス}の人口論を紹介し、それがダーウィンのいう物競天捫になるのだと述べる。ダーウィンが自己の理論を生物界にのみ限定して人間社会への適用を公言しなかったそれを、「いまの物競の烈しさの如き、士は深思独見の明を抱くに非ざれば、則ちその万一も窺う能わず」と述べるとき、スペンサー的視点に立つ嚴復の救国論との結合を見ることが出来る。

以上の三篇は原文の一章に当る。以下、第十章が十二・十三篇に分割される他、大体一章が一篇に宛てられるが、四の人為のみはその分章の仕方が奇妙である。すなわち、原文の第二章の全部と第三章の始めの分段をまとめて、四の人為とする。これは意図的なものか否かは断言できない。しかし、人間の外に在る宇宙の生成過程とは別に、たとえば園芸のような人為的技術^{アーツ}を區別する方が適當であると述べるところで第二章が終り、そこにハックスレーの主張がある。それを嚴訳のように、三章の冒頭の、この人為も嚴密な意味では宇宙の生成過程に含まれる、という言葉を、第四篇人為の終りに置き、これこそ窮理家の公理であるとして篇を結ぶと、重点の置き方が見事に逆転するのである。ハックスレーはこの三章の冒頭の言葉を、人為は宇宙過程に含まれるにも拘わらず、人為と天演とは相反するものであることを述べるためのマクラとして用いたのであり、従ってその後続いて、かつての「自然における人間の位置」（一八六三）、「人間社会における生存競争について」（一八八八）の中で、道德的宗教的人間觀に対して科学的生物学的人間觀を對置させたことを回顧するのであるが、嚴訳にはその語氣を見出すことができない。あくまでスペンサー的自然哲学の視点の中に捉え込み、それが窮理家の公論だと第四篇を収束する。これは誤訳ではない。また意図的な変改でもないかもしれないが、嚴復の心に神冥融合した、まさしく達悖の好例であるといえよう。その案語は、ハックスレーの、人

力を仮らずして自生するものは、その地の最も宜しき種である、との説に反論を加え、確にそうだが、しかしこの土着の種が全く新しい種と争ったときの勝敗の帰趨は分らぬ、という。これは欧米という新種の物競にさらされている中国が、今迄生き延びてきたからといって果して今後もその生存が確保されるか保証されるものではないという危機感の露わな表出であり、アメリカインディアンのように、かつて本土に適したのも新時代の物競に敗れば敗者となるのだと、中国の守旧派に警告を与える。

五の互争は、自然に対する人為の抗争を述べるが、案語中に、スペンサーの任天の説とハックスレーの勝天の説との相違を対照させる。ハックスレーの説の十分の九は任天の説であるのに、この書だけが異するというこの篇の案語中のことばは、前述のように敵復の誤まりとすべきであるが、ともあれ「凡て人生保身保種合羣進化の事、凡そ当為の事は、みなその自然なるもの之が陰驅をなし潜率するのだ」と述べて、自然の欲に基くスペンサーの自然哲学を、程朱の理氣論に共通するものとして擁護する。

六の人扱は、生存競争の結果たる淘汰の他に、進歩の方法がある。すなわち、園芸のような「効用或は美に対する一つの理想的見地に立つた直接の淘汰」の存在があり、それは「生物の改変、進化の必須条件が、変異及び遺伝であることを忘れてゐる」ところの、結果としての淘汰ではなく、手段としての淘汰^々なのだとハックスレーは主張する。敵復はこの人勝天の説を天勝人之説と並列させて述べるに止まる。

七の善敗は、園芸と同様の人為の例として植民地の生成過程をあげ、もし植民者が優れていなければ、土着の蛮人が植民した文明人を絶滅するだろう、と善の敗れることのあることを述べるのに対し、案語は歐洲とくに英国の植民政策の成功した基本的理由として、その民が自治の精神をもち、合羣の道の勝つことを知っていたからだという。併せて、中国に設けられた租界の整然たる制に対し、海外の華僑の欧米人に使役される事実を嘆ずる。

九の烏託邦は、善の敗れることを防ぐために、適切な措置を講ずる理想的な行政官がいたとし、そこに天行を排するユートピアが生まれた場合を想定する。競争による淘汰の代りに、そこには行政官の理想に向って方向を与えられた淘汰が行われる、このいわばエデンの園ともいふべき理想境の描写は、次の十及び十一の論の過程なのであるが、敵復はそれは民力民智民徳が具わっているからだ、それをスペンサー的脈絡の中に捉える。次章以下で否定されるこの世界を、案語はこの言こそ最も精闢であると称揚し、翻って中国の治をいう者の、民を教える

ことから始めず、徒に百姓は成を楽しむ可く始を慮り難し、という態度に攻撃の鋒先を向ける。

ハックスレーは九の汰蕃で、エデンの園は望ましいが、生殖力のため理想に近づけば必然的にその平和を破る争いが生ずることを述べ、次の十の拮難では、社会的政治的問題に宇宙進化の諸原理を当て嵌めようとする企て——暗にスペンサーを指す——を批判し、そのような社会の救済者による人為的淘汰の困難を述べる。ここには、両篇とも案語はない。

十一の蜂羣では、女王蜂を中心とする蜂の社会組織を借りて、「その要求に従って各々に与え、その能力に従って各々から取れ」という共產主義の金言の理想がそこに実現されているのは、蜂が全体に対する義務を負って、自己の権利を主張しないからだと述べる。ここにも案語はないが、敵復はこのコミニズムの表現に割注を施し、「古の井田と今の均富は、天演の理及び計学の公例を以て論ずれば、古にはこの事なく、今は行うべからざるの制である。故に赫氏はこの意において滑稽を含む」として斥けている。自由経済を唱えるスペンサーに加担する敵復は、ハックスレーのみならず、共產主義的井田法を否定するのである。

ハックスレーは、人間社会と蜂のそれを、有機体としての同似性をもってしていると主張するのではない。人間は蜂のように社会内に分として安住しないばかりか、快樂を享受し労苦を免れたいという欲望、すなわち社会の福祉を少しも顧慮しないという点で、両者は異なることをいう。この人間観は、同章中に、キリスト教の原罪観の中に含まれる真実を生物学的生存競争の事実の中に容認しようとするのだ、と言うように、キリスト教的発想に根ざしている。十二の人羣の中で、敵復はこの利己心を自営為私と訳しているが、この自営為私こそ敵復がスペンサーの理論の中で、西洋の富強を致した原動力であると認めたものであった。自然の欲の解放を唱えるスペンサーの方が、それを原罪観的人間論から全体のために抑止することを主張しようとするハックスレーよりも、中国の富強を願う敵復にとっては好ましいのは当然である。

ハックスレーは、自己主張は社会生成に必要であると認めつつ、併せてその制限の必要性を説く。その根拠として人間の模倣本能に基く他人に対する同情心、つまり良心の存在をあげる。この良心の説は、スミスの Theory of the Moral Sentiments に基き、ハックスレーの理論的弱点をなすものといわれるものであるが、十三制私の案語は、それを次のように批判する。社会成立の要因として赫氏が挙げた善相感通とする天良の説は、天災以後のことであり、倒果為因の考え方に他ならぬ、羣理をいうにはスペンサーの密なるに如かず、と。

十四の恕敗では、ハックスレーは良心とよぶ人格化された同情心へ進化することを倫理的生成過程と名付け、宇宙の生成過程の原則と相反するものとして位置づける。ハックスレーは論の整合性よりも、矛盾しつつも存在する事実の指摘に努める。自己主張を認めると同時にそれの制限を述べ、また自己制限を述べると同時に過度な自制を教える道德家の非現実性を指摘する。善が敗れるように、恕も敗れるのである。この敵復の案語は、赫氏の保羣自存の道の考え方は隘であり、スペンサーの自由論とスミスの自他両利の説こそ富強の道としてふさわしい、ハックスレーのような彼己盈絀の間に斤斤たる如きは、真に当らぬものである、と斥ける。ハックスレーの問題にする屈曲に入りこむことは、敵復にはできない。それよりもハックスレーをも含めた西洋の富強への、大道の如きスペンサーの一元論的原理に敵復は心を傾けるのである。

十五取旨は、以上の論の中間的なまとめである。この篇の終りに、ハックスレーが、「弱い者不幸な人々余計な連中の、積極的或は消極的な根絶を、日頃考えめぐらしている人物や、又そのような行為は、宇宙の生成過程が認める所で、民族の進歩を確保するただ一つの方法であるという立場から、これを弁護する人物」を挙げて、スペンサーを批判する箇所や、また良心という倫理生成過程しかさし当り「私には見当がつかぬ」と告白するハックスレーの問題状況は、敵復では全く脱落する。漸く露わにされてきた資本主義の病根に目を注がざるをえなかったハックスレーの関心よりも、敵復にとってはスペンサーの人道郵治の境をいう産業主義の樂觀論の方が好ましかった。かくして、この案語において、進化の秘機としてのスペンサーの体合論が紹介される。体合とは adaptation の訳語である。「もし争いが存しなければ耳目心思の力は用いられず、用いられなければ体合はなく、人の能事も進まない」とは、まさしくラマルクの用不用の説と獲得形質遺伝の説に基くスペンサーの適応論である。³ 生命の前進的進化と結びついた適応論の樂天主義によって、ハックスレーの虞れる過庶、つまりマルサス的人口論は決定的要因にはなりえぬとするのである。

十六の進微は、狭斯丕爾の描いた額勒查白朝からハックスレーの生きる維多利亞朝に至るまでの三世紀において、人間の道德的進化は殆んど行われていない、「万一生存競争があったとすれば（私は疑いをもっているが）、それは間接的で、他の国民との軍事的及び産業的戦争に基いている」と、ハックスレーが述べるのに対し、敵復はまさにその論点を逆転させる。「その民の氣質性情に至ってはなお指す可き進歩なき

も、^{ヨーロッパ}墨 物競は炎々とし、天演は鐘となり天抃は治となり、駸々として日進するところのものは、乃ち政治學術工商兵戦の間に在り。あ奇観と謂うべきのみ。」敵訳はハックスレーの用いた言葉は落していないが、その論旨は見事に転回させている。案語もこの自ら解釈した方向に展開させ、「もし欧洲政教學術農工商戦の数者を以て論ずれば、前数千年の変を合するも、殆んど輓近の数百年に如かず。最後の数十年に至っては、その変弥々厲し」と、敵復の関心の在り方を露わに示している。

十七の善羣の案語は、赫胥黎の論について、それは中国の質家の親親でも文家の尊尊でもない、いわば墨家の尚賢と申商の課名実に近い考え方である。この術はかつて中国にあったが、中古以来用いるものが少くなり、却って今日の西国に用いられ、就中民氣の最も伸びた英国において最も早く用いられたのである、として、スペンサーの羣誼論「倫理学原理の一篇」を引用する。さらに、「誠に自存せんと欲すれば、赫斯二氏の言、殆んど易うるなし」と、両者の同一性を強調する。しかし、ハックスレーの原文はこうである。人間社会に競争があるとすれば、宇宙におけるような生存の資を求めるものではなく、享楽の資を求める競争がそれであり、それに勝つものもスペンサーのいう少数の最適者ではなく、程よく適したしかも同情心をもえた大多数の人々なのである、と。ハックスレーはこの点にだけ人間社会の競争を認め、しかもそれは天然の状態に生物を適応させる過程や園芸家の行う人為的淘汰とは別のものと限定する。

最後の十八新反で、ハックスレーはここでの発言の本心を明かしている。「天然の状態の中で大いに戦ってきた祖先たちから人間が受嗣いだもの、即ち原罪というものを、超自然主義を信じないわれわれには今日まだ発見されていないある種的手段で抜き去らねばならない」というとき、ハックスレーはスペンサーのような、人間が完全なものであり、また完全なものになりうる、とする進化の幻想を抱くことができぬ点で、キリスト教的原罪観を受け継いでいるのである。「人は自制と執着^{リナシエンション}の放棄（被洗礼者が一切の邪心を放棄する宣言）の訓えを学ばなければならぬ。それは幸福ではないが、しかしそれ以上に結構なことかもしれぬ」ということは、かれが講演後 Lord Farrer に語った冗談の真意に対応する。「私の演説は実のところ、サタンはこの世の王だというキリスト教の教えに、科学的基礎を与えようとしたわけだ」⁴。ところが、敵復の案語は、この自制や放棄は幸福でないにしてもそれ以上に結構なものかもしれぬという言葉を抑えて、苦楽と善悪と何れが優るかという議論を展開する。天演に対して人間の倫理を求めねばならぬとするハックスレーの関心に全く関与できぬ敵復にとっては、「楽

しむべき他に、いわゆる美なるものの如何なる状をなすかは知らぬ」のである。物質の自然な追求の彼方には予定された調和があるのだとし、それをスペンサーに賭ける。スペンサーの描く「極盛之世」の方が、理として精である。そのスペンサーのいう「極休之至治」は果して存在するのかとの問いに、嚴復は不可思議を以て答える。宇宙の究竟は、その元始が分らぬように名理を以て論証しえぬ不可思議のものである。「わが党今日に生まれて知りうることは、世道が必ず進み、後世が今に勝るということの他にない。極盛の秋は如何なる象を見るであろうかとの論は、千世の後にそれをいうるものがあれば、今日その者に会えたと同じく、まことに早いとすべき僥倖なのだ」と、「莊子」齊物論の語句をふまえつつ、不可知の世界に理想の確証を託するのである。

註

- 1 齊藤三夫訳「進化と倫理」(週報文庫、昭23年)による。以下、同じ。
- 2 evolution の中国語訳は、この天演の他に、進化・演化などがある。なお、嚴復は天演の語について、次のように説明している。「中国の所謂天の字は、乃ち名学の所謂岐義の名であり、最も思理を病ましめ争端を起すものである。神理を以てすれば上帝といい、形下を以てすれば蒼昊といい、為すところなきも因果の形氣あり、因果ありと雖も得べからざるものに至りては、之を適偶という。西文各々異字あるも、中国の常語はみな之を天と謂う。かくの如く、天意の天の字は、則ち第一義なり。天演の天の字は、則ち第三義なり」と(「羣学肄言」成章第十六)。進化という訳語よりも、天演の語を用いたのには、明らかに第一原因的な意味が附与されているといつてよいだろう。
- 3 「羣学肄言」憲生第十四に、体合論の紹介がある。「生学のいうところによれば、いかなる器官も、直接的間接的に、そのおかれた外縁と体合をなす。外縁とは生が接与する形氣であり、体合とは生存に努め、不能から漸次可能に即くことである。……偉なるかな造化。その衆生を模範する所以のものは、外縁を設け、自ら体合を為さしめることに在る。……まことに体合の功の無窮に振う所以である」と。
- 4 Cyril Bibby の T. H. Huxley 五十一頁。

(四) 論十七篇 (下)

(下)の論は(上)の導言に比べると、概して案語は少くそれも本文の説明的な註が多い。しかし、ハックスレーのこのロマーネズ講演は、インド思想やギリシャ哲学を多く引用し、そのため勢い形而上学的思弁についての論議が主となり、図らずもここに嚴復は中国思想と西洋思

想との比較論を行う機会が与えられることとなる。とくに仏教についてのハックスレーの言及は、嚴復に東西思想の同一性を論ずる一つの緩衝地帯ともいふべき場所を与えることとなった。しかし、ここでもそれらすべてを包むスペンサー的宇宙論が優先することは変らない。

論一能実^{ヘラクレイトス}は、変化の機を伏す易簡なる儲能と、変化の故を極める繁殊なる効実との両者を合わせる天演についての論である。ハックスレーはここで、額拉吉来^{ヘラクレイトス}図の「万物は流る」の言をかりて、宇宙過程の無常を説こうとする。嚴復はそれに対して、そこに老子莊子の思想又は仏教の流転思想に共通のものを^{ヘラクレイトス}見、原文の意を離れて、自在に自らの思想を語るかのように、無常の思想を展開する。

二の憂患は、この芸術品のような宇宙過程が、有情の存在に働くと、そこに苦痛又は忍苦とよばれるものが生ずることを述べる。そして、生存競争に勝ち絶えず前進するために必要であつたさる・とら^{ヘラクレイトス}的自己主張は、文明化した社会の下では罪という名の下に罰せられることをいう。

三の教源は、「生存の意味を理解し、物事の秩序を人間の道德意識と調和させようとする斗争¹」の例として、インド及び額里思^{ヘラクレイトス}の思想について述べる。嚴復は案語の中で釈迦の生卒年代について、種々詳細な考証を展開するが、それは結局魯の孔子と時代を同じくすることを言わんがためである。さらに、德黎^{タレス}・亜諾芝曼德^{アナクシマンデロス}・畢達哥拉斯^{ピタゴラス}・芝諾芬尼^{タセノファニス}・巴弥匿智^{バルメニデス}・額拉吉来^{ヘラクレイトス}・安那薩哥拉^{アナクサゴラス}・德摩頤利^{デモクリトス}・蘇格拉第^{ソクラテス}・柏拉^{プラトン}・亜里斯大德^{アリストテレス}・伊壁鳩魯^{エピキュロス}・芝諾などの名を挙げるのも、かれらが中国においてかつて民智の開けた周の春秋戦国の世に当たることをいいたためであり、さらにいえば、インドを含めて東西の知の開化の同時性と同質性を述べたためでもあったと考えられる。

四の嚴意は、さる・とらの社会より進んだ人間社会において、「共通の了解を守るものとしての正義」が語られる。正義観の進化として、行為に応じた賞罰から、動機に応じた賞罰への変化、それが意を嚴にするの謂である。

五の天刑は、伊惕卜思^{オイティボス}と罕木勒特^{ハムレット}の悲劇が人の心を捉えるのは、「人間を通して働く宇宙過程——事件の自然の成り行き——によって作り出された罪惡と不幸のもつれ」をそれが表わすからである。もし人間の良心の法廷にこの宇宙過程を引き出せば、当然それは有罪の判決を受けねばならぬことをいう。案語は、これを「易」の「万物を鼓して聖人と憂を同じくせざる」(擊辭伝上)乾坤の道と、「老子」の「天地不仁」(五章)に比する。

六の仏釈は、ギリシャ人の神義論 theodicy に比すべきものとして、インド人の宇宙義論 cosmodycy と同じべきものについて述べる。

その輪廻因果の説について敵訳は、「言う可きの理を持し不可知の事を引いて、以って天道の知り難きことを解せんとする」ものであるとする。しかし、ハックスレーの意は、敵訳のいうスペンサー流の不可思議論にはない。天刑を下すこの宇宙過程は、たとえインド人によって宇宙論的弁明が下されたとして、いさかも道徳的にはならない。しかしそのような事実が現実存在する限り、この転廻論は進化論と同じように、世界解釈についての権利をもつことを述べるに止まる。

論七の種業は、現今遺伝といわれる事実について、インドの哲学者が用いたカルマ（業）という概念を述べる。輪廻の鎖を作るカルマは、「両親の合流によって変更をうけるだけでなく、それ自身の行為によっても変更をうける」、つまり自己修行によるカルマからの解脱を、「ちょうど今日やかましく論議されている獲得形質の遺伝的伝達という理論」に比して述べる。ハックスレーは、ラマルク理論に基きまたスペンサーの体合論の基礎となったこの説は不確であると、生物学者としての見解を述べているが、ともあれインドにおいては、この自己修行は、「輪廻の無限の回転から解脱するただ一つの道を提供するものであった。」

八の冥往は、バラモン哲学における阿徳門アトマンから婆羅門ブラフマンへの解脱について語る。嗜欲哀樂の器である個の実体たるアートマンの幻妄さを、冥心孤往し正覚することによって、宇宙の本体たるブラーフマンに帰一することを説くこの初期インド哲学に、ハックスレーが言及したのには、一つの意図があった。この解脱への途が、「超自然的なものは全然はいりこむ余地がない」、あくまで「知識を通して、またその知識に基いた行為によって得られ」、さらに「カルマを終結させることのできるものは、そのカルマの担い手の意志以外にはない」としてハックスレーが捉えたのは、自然と人間の倫理について、西欧的神の存在なしに宇宙過程を解脱しえた宇宙論の恰好の例として示したかったためである。敵復にとっては、このバラモンの自然観及び解脱観はむしろ親しい、自らの世界であった。かくて、以上のような原作者の意図を無視した敵訳は、嗜欲哀樂の根源たる自為の私を断絶するために、絶聖棄智により輪廻の外に出ることによって、ブラーフマンに合一しうると説く。

前篇と併せて、観物之理が最も精微であるといつて、敵復の案語が称揚するこの九の真幻は、ブラーフマンの実体観そのものをも空なりと観じた喬答摩ゴータマ「釈迦」の思想についてである。ハックスレーが、ゴータマのこの考え方が「近代の観念論者たちのうちの最も偉大な人（バー

クリー)よりも、さらに深いところを見ていた」とするのは、バークリーが「物質の実体は形而上学的な未知量である」と述べるのに止めたのに対し、仏教は「精神の実体は存在せず……全体者をばその下とその向こうとは認識し得るものが一つもないようになる」ところの、諸現象の同時存在と連鎖とに還元して「しまったからである。不可知論者 (agnosticist) ハックスレーの関心の中で、この仏説は自然の進化論的認識の一例として云々されるのだが、前篇八の冥往と同じく、嚴復は自らの思想を語るかのように、この近世天演家が称揚する仏教の真幻説について、原文にない文章を長々と展開する。案語は、特嘉爾デカルトの *cogito ergo sum* を、「意自在、故我自在」と訳して長文紹介するが、それはハックスレーの「デカルトの方法叙説について」(一八七〇)に基くものである。

この数篇におけるインド思想についての原作者の言及と訳者の翻訳の背離は、涅槃ニルヴァーナを説く十の仏法に至って極まる。バラモンの禁欲的修行によるカルマからの解脱を有害無益であると考えたゴータマが、その代りに、「宇宙過程の本質そのものにほかならぬ我執を、完全に投げ捨てる」精神的習性を育てようとした、と見るのがハックスレーである。すなわち、「これらの倫理的な性質のおかげで、仏教はあの驚くべき成功をおさめているのである。西洋的な意味の神を全く知らず、人間の魂のあることを否定し、不死に対する信仰を迷いとし、不死をこい願うことを罪であるとし、祈りといけにえとの効果を認めず、救いを得るためには、人間に、自分自身の努力以外の何ものにも頼らないように命じている体系、そしてその本来の純粹な姿においては、信奉の誓いなどというものを全く知らず、狭量をきらい、俗権の援助を求めることの決してなかったこの体系」というとき、ハックスレーの心には、まさしくキリスト教的 세계観に代るべき、科学的自然観に基く進化論倫理の樹立の一つの支えを、仏説の中に見出そうとしているかのように見える。しかし、嚴復の訳は、このような原作者の意図を伝えることに無関心である。ハックスレーの述べた涅槃について、その行文の脈絡を離れて、作者の知識不足を補うかのように、原文にない涅槃論を展開する。そして、「要は物競の流を塞ぎ、自営の私を絶ち、明通公溥の物我一体となるに他ならず」と結論付ける。嚴復の関心は、涅槃について思いをめぐらした思想の発想にはなく、所与の涅槃概念の普遍的超越性に在る。そして、案語は、仏説の中最も精微の語として「不可思議」をとりあげ、不可名言、不可言喻、不能思議とは本質的に意を異にする不可思議について論ずる。不可思議とは、天下の事理の極まるところに現われるもので、「諸々の理が最上の一理に会歸し、孤立無対」となった状態についての言であるというとき、その嚴復の思念の中に、中

西そしてインドを超え全宇宙を包摂して遍在するものへの確信を読みとることは容易である。

さて、論十一の学派では、インドを離れて小アジアとギリシャ・ローマの古代思想の諸学派について述べる。宇宙のことに思いをめぐらしたヘラクレイトスの思想は、倫理学に熱中したアテネ学派をとり越えて、デモクリトスを経て斯多噶派に伝わったことをいう。案語は、これら諸派の哲学者について小伝を附して紹介するが、これは原文の註にないところで、二千年の文明をもつ西学の歴史を中国に伝えようとする、嚴復の啓蒙的意図を見ることが出来る。

論十二天難は、ストア派がヘラクレイトスの思考の他に新たに導入した先驗的有神論が、かれらに神義論を構想させたことを述べる。

論十三論性は、悲天憫人の仏説に対する樂天任運のストア説についてである。このストア説の「自然にかなうように生きよ」(率性以為生)という考え方は、まさしくスペンサーの「宇宙過程は人間の行為の手本である」という「応用博物学」的倫理学の原型に応わしいものに見える。しかし、それはスペンサーの誤解であるという。ストアの意味する自然には、人間の自然、つまり「最高善の理想を掲げその命令に意志が絶対に服従することを要求する」、しかもカントが後に純粋理性と呼んだ自然という意味があった、とハックスレーはいう。案語はこの赫氏の説を宋儒の性論に比している。「赫胥黎は理を人治に属し、氣を天行に属せしめる。それは現象の面から述べたもので、本体からいえば、天を外にして理をいうことはできぬ」。すなわち、悪なる天行に対して善なる人治を立てるのが赫氏の立場であると嚴訳は規定し、自らは天に属する理の本体によって、現象界を超越しようとするのである。嚴復は、ハックスレーを正しく理解したとはいえぬまでも、両者の思想の差は充分自覚している。しかしそれは自己の思想の変改を促すことにはならず、氣を天たる理の所為とする程朱の考えを自己の思想として確認するに止まる。天人の際、理氣・性命の分という、まさしく進化と倫理、天演と人為の問題は、古くから中国には存在していたのであり、まして載道論に立つ桐城派嚴復にはあらかじめ自らの拠って立つ思考の型は与えられていたのである。

論十四矯性は、以上のストア哲学者の倫理観について述べる。かれらは、その「しつこい樂天観にさまたげられて、宇宙的自然は決して徳の学校なのではなくて、倫理的自然の敵の本営であるということが理解できなかった」というとき、ハックスレーはスペンサーの樂天主義を暗示している。そして、ストア学者は結局、厳しい現実にもむかれた結果、アパティアという思弁に均衡を保とうとした。その点、多少の相

違があるにせよ、ニルヴァーナを想到したインド思想と共通のものをもつという。ところで案語は、この東西兩思想の同異についてのハックスレーの論議から一転して、「国種盛衰強弱の然る所以」に言及する。「若し僅に教化を以って論ずれば、歐洲中国の優劣は尚未だ言い易からざるなり。然れども彼の民は、然諾を設け、信果を貴び、少を重んじ、老を輕んじ、壯健を喜んで屈服する風なし。即ち東海の倭も、亦生を輕んじ勇を尚び、党に死し名を好む。震旦の民と大に異なるあり。嗚呼、隱憂の大、言うに勝う可けんや」と。思想學術から直ちに治化に思いを致す点に、嚴復の學術論と救国論との結合を見ることができると共に、教化においては中西の優劣は決し難いと述べる点が注目される。いわゆる前期の急進主義の全面歐化論の中に、いわゆる後期の保守主義の孔孟の道への回帰が云々されているのである。

論十五演惡は、論八の冥往と論九の真幻について、觀物之理が最も精微だと稱賛したのと対照的に、前後十七篇の中最も下なるものであると貶価した篇である。しかし、ハックスレーにとってはまさしく最も己が意を明示した箇所である。ハックスレーは以上までの論をふまえ、自然科学による知識の進歩、とくに進化論方面における成果に基いて、自らの生きる近代思想について語り、また自らの思想を語ろうとする。まず、婆羅門・喬答摩・什匿克派キニグを閔世家、斯多噶を樂天家と要約したハックスレーは、次のように述べる。「われわれのうちの大部分のものは、悲觀論、樂觀論のいずれをも歌っていないと私は思っている。世界はそう想像されがちなほどに、また時おりわれわれのうちの大部分のものが實際そうであることを見いだす十分な根拠を持っているほどに、善きものでもなければ、また悪しきものでもない、われわれは信じている」と。ハックスレーはここで、神義論によらぬ科学的認識に基づく倫理觀はいかにあるべきかを論ずる前提としようとしているのである。それを嚴訳は、ハックスレーの主張は閔天家と樂天家の二説を折衷した哀樂相半する説であるとし、その後には割注を以てそれを批判する。「赫胥黎氏の此の語は、最も談理膚沢の弊を蹈み、智学家の言に類せず。而して前二氏の学に於て、之を去ること遠し。試みに思え、哀樂相半するの諸語、二氏豈に知らざること有らんや。而るに終に爾云云わざるは、道眼を以て一切の法を觀、自ら俗見と同じくせざるなり。赫氏の此の語、媚を淺学の人取る、極摯の論に非ざるなり」と。これは、まさに「道眼を以て一切の法を觀」ようとする嚴復にとって、ハックスレーの彼己屈抑よりも、スペンサーの一元論の方が好ましいからである。また、ハックスレーが道德的感情が進化の過程から生じたというなら、不道德な感情も進化によって生まれたというべきであり、つまり宇宙進化は善惡の価値判断を何も教えてくれないのだから

ら、或る人のいうように、*「進化の倫理」*とよばれるものを説くより、*「倫理の進化」*を主張すべきである、と述べるとき、これは明らかにスペンサーの天演の倫理に対して、倫理の天演を対決させているのである。嚴復の案語は、正面から斯賓塞説を弁護する。「蓋し意、斯賓塞に勝たんことを求め、遂に未だ嘗て深く斯賓塞氏の拠る所を考えざるのみ」とし、「夫れ斯賓塞謂う所の、民羣天演の自然に任ずれば、則ち必ず日に善に進みて日に惡に趨かず、而して郅治必ず時ありて臻ること、其の堅義至堅にして、殆んど破り難きなり」と擁護する。かくして、羣は生の聚であり、生を合して羣を成すこと、恰も阿弥巴^{アマイバ}を合して体を成すが如し、という斯賓塞の生理に基く羣學を展開し、その基本的原理として、物競天汰の二義の他に体合を挙げる。この三者が、生理羣學を通貫する原理なのであり、かくして全宇宙が天演の貫徹するものとなる。ここにも、世界を全体として解釈するに足る包括的原理への志向が優先する。その点からすれば、ハックスレーの反スペンサー的発想の如きは、まことに「極摯の論」とするに足らぬのである。

論十六羣治において、ハックスレーはすでに二十年前の *Criticism on the Origin of Species* (1864) で指摘しておいたこととして、「生物は生存競争（物競）と適者生存（天汰）とによって有機組織の完成を進めてゆく」のだから、社会の中の人間、倫理的存在者としての人間もまた、それと同じ過程に自己の完成への協力を仰がねばならぬ」とする考え方に対して、批判を展開している。これは、いうまでもなくスペンサーの「最も適した者」ということばの周りにについている「最もよき者」という、道徳的価値的判断についてである。ハックスレーは宇宙過程には進化もあれば退化もあるのだから、その状況に適するということには、単なる生物の意味しかもたぬという。固より社会における人間も宇宙過程に従属する。しかしと、ハックスレーは主張する。「社会の進歩とは、宇宙過程を一步ごとに抑えつけることであり、宇宙過程に替えるに倫理過程とでも名づくべき、もう一つ別の過程をもってすることである」と。この嚴訳は、それを天行と人治との関係として対置し、赫胥黎の倫理は、「当に己を屈して人の為にし、以って酬恩報徳の具と為さんことを思うべきもの」とする。かくして、スペンサーの自由主義に加担する案語の嚴復は、「自營の一言は古今の諱む所なり。誠なる哉、その諱むに足ることや。……大氏東西古人の説は、みな功利を以て道義と相反すと為す。……開明自營は、道義に於て必ず背かざるなり。復の理財計學を謂いて近世最も生民に功あるの學となす所以のものは、その兩利は利なり、独利は必ずしも利たらざることを明らかにするの故を以てなるのみ」という。これは、一八九八年から翻訳を

開始するスミスの「原富」の翻訳必要性を、中国の経済的禁欲主義に対して、自由経済論の立場からここに宣言したものである。ここで敢えてハックスレーのために弁ずれば、ハックスレーは自営の抑制を述べこそすれその全面的否定は述べていない。しかし、載道論的一元論に加えるに、嚴復の救国論的富強主義が、ここにハックスレーを越える自由主義者の相貌を現出させるのである。

かくて、講演の結末たる十七進化に至る。ここでハックスレーが、宇宙自然からの類推を人間社会にあてはめようとする「現代の狂信的な個人主義」について語るとき、政治について語ることが禁じられていたこの講演の一つの目的が、スペンサー理論に代表されるような自由放任主義を奉ずる当代の資本主義政治体制批判を含むことが明らかにされる。「社会の倫理的進歩は、宇宙過程を模倣することにかかっているのではなく、ましてやそれから逃げ去ることにあるのではなくて、それと斗争することにあることをはっきりと理会」するハックスレーの新しい倫理は、「生命の過程とその現われ方に影響する手段についての正しい理会」に基づく近代の科学的認識に依らねばならない。そして、ハックスレーが巴斯噶爾バスケールの、弱い輩ではあるが考える輩のように、宇宙過程を改変し影響を与えていかなばならぬことを述べる箇所について、嚴訳は「吾誠弱草、妙能通靈、通靈無他、能思而已」と訳した後、原文にない「居一芥子、転大法輪」の語を添える。このときの原文と訳文との微妙な乖離は、ハックスレーが丁尼孫テニソンの「わだつみはわれらをのみつくすやもはかられず、さちある島にわれらはいたりつくやもはかられず／されどいのち終るにさきだちて何ごとか、しらべ気だかき何ごとかわれらなすべきわざあらん」を、「挂瓢滄海、風波茫茫、或淪無底、或達仙郷、二者何択、将然未然、時乎時乎、吾奮吾力、不疎不懣、丈夫之必、吾願与普天下有心人、共矢斯志也」と訳するとき、その進化の誓いの方向の背離となって現われる。ハックスレーの誓いをよそにして、嚴復はこのテニソンの詩を仮りて、自らの祖国中国の富強への進化の祈りを捧げているのである。

註

- 1 以下の訳は、矢川徳光訳「科学と教養」（創元文庫、昭27年）による。
- 2 ビュアリーの「進歩の観念」（高里良恭訳、創元文庫、昭28年）は、テニソン（一八〇九—一八九二）について次のように述べている。「テニソンがリヴァープールからマンチェスターへ最初の汽車で行ったとき、彼は車輪が軌道の溝を走っていると思ったと吾々に語っている。『そこで私は次

の句を作った、大なる世界をして永遠に変化の軌道を通って、音高く廻転せしめよ。……テニソンが『人類の議會、世界連盟』——これは『進歩』の理論家の目標であつた——として表現した世界国家における人類の連合は、ユーゴーの想像の中ではもつとも崇高なものとなる。」

(3) 天演論的思想について

以上、「天演論」各篇の分析を、主にハックスレーに対する嚴復の思想的距離を測定する仕方で行ってきた。嚴復にはハックスレーの思想的立場に対する予断からきた誤解もあつたようである。しかし、スペンサー批判を一つの目的とするこのロマーネズ講演は、逆に嚴復にスペンサーの立場を擁護しようとする反ハックスレー的姿勢を惹起させ、ここにこのスペンサーを中心とする両者の正負の対蹠的立場が、「天演論」を単なる翻訳に止めぬ東西思想比較論に展開させることになったのである。それは、単に嚴復の案語の中に現われるだけではない。さらに訳文中の割注にも示され、のみならず訳文そのものさえ、達旨する嚴復のスペンサー的色彩に染めあげられて提示されるに至る。それは、嚴復が中国の富強を願う救国論的志向から、スペンサーの自由主義に基く社会学に傾倒したということと、スペンサー思想のもつ一元論的宇宙論への傾斜からきていると説明されよう。と同時に、嚴復のこのようなスペンサー思想へのコミットが存在したにせよ、一方、何故に嚴復がハックスレーの思考の核心に迫ることができなかったのか、そこに何か思想上の根本的乖離の要因が存在するのではないか、という問題がある。以下、この問題を考察するため、まず嚴復思想に対する諸批判を検討することによって、嚴復の思想的態度の基底を探る手がかりを求め、そこからスペンサーへの同調とハックスレーからの背離を生ぜしめた、いわば「天演論的思想」とでもいふべきものについて考えてみたい。

一般に嚴復の思想に対しては、二つの方面からの批判がある。一つは政治的立場から、一つは思想的立場からである。前者は、たとえば周振甫¹、王栻²（「嚴復伝」）、馮友蘭³、王汝豊などに通じて見られる、戊戌期以後の反動的政治的行動と立場から判定する。比較的嚴復の功績を積極的に評価する王汝豊にしても、初期の全面欧化主義の破綻が後年の孔孟の道への回帰を促したのだという。これは中国の革命史の進展からそのように判定される十分な根拠を、嚴復の行動の中に見出すことができる点で、誤まっていた方とはいえない。しかし、いわば歴史主義

的な結果論的判定ともいえるこの論断によって、当时に生きた嚴復の問題状況をすべて拾いあげうるか疑問である。この政治的立場からの批判に関連して、その思想上の批判がある。それは、嚴復思想の根底に、西欧ブルジョア思想があるから、反動性をもつに至ったとする概括的思想批判である。たとえば、呉沢⁴は嚴復思想の主要な要因としての進化論を指摘して、次のように説明する。「ハックスレーは外国資産階級の学者であり、スペンサーと同様に、帝国主義の植民地半植民地に対する暴力的侵略の血腥い罪業を掩飾するために、自然科学と社会科学とを混同し、ダーウィンの生存競争・優勝劣敗・自然淘汰などの生物進化学説を利用し、社会の歴史の領域に移しかえて、反動的な社会進化論或いは歴史進化論を建立した。このような学説は、ダーウィンの生物進化学説という科学の衣裳をまとっているため、人を騙し易いのである」と。ハックスレーをスペンサーと同一視して包括する見方は、とくに鄧樸⁵、張豈之⁶、楊超⁶、そして王汝豊らの、ハックスレーの不可知論批判にも見られる。⁷ 嚴復はハックスレーの不可知論に立ったがために、その思想の反動化が由来したのだと論ずるのである。その中で、馮友蘭のハックスレー不可知論批判が、比較的詳細なので以下検討してみる。馮友蘭はエンゲルスやレーニンの唯物弁証法の立場からのハックスレー論を引用しつつ、西欧思想内における立場を探ろうとする姿勢を示しているが、しかし結論として次のように論ずる。ハックスレーの進化論は西欧において余り影響をもたなかったに比べて、嚴復の進化論は中国に積極的役割を果たした、しかし、ハックスレーの不可知論が西欧に積極的役割を果たしたのに対し、嚴復の不可知論は中国ではマイナスの影響しかもたなかった。それは、当時の西欧と中国の歴史的条件が異なるから、つまり互相転化が行われたからであるという。これも、ハックスレー思想に嚴復思想の根源を直接結びつけて説明しようとする点では、他の人びとと同じ誤まりを犯しているといわなければならない。⁸ 周振甫は、嚴復の反動思想は、「英国の反動的通俗進化論者スペンサーの社会有機体論をうけついで」点に在るとし、スペンサーの進化論のもつ反革命論的要素たる漸進論⁹を指摘し、「尊民叛君、尊今叛古」の進歩性には、飛躍を排する保守的反動的要素が併存していたことを述べる。これらの批判には、毛沢東の次の評価がテーゼとして与えられているのはいうまでもない。「一八四〇年のアヘン戦争の失敗のときから、先進的中国人は千辛万苦を経て、西方国家に真理を探し求めてきた。洪秀全、康有為、嚴復そして孫中山が、中国共産党が現われる以前に、西方に向って真理を探し求めた人物を代表する」(「論人民民主專政」)。

ここで、十九世紀後半における Herbert Spencer (1820～1903) と Thomas Henry Huxley (1825～1895) の思想的立場について、嚴

復の「天演論」を理解するに必要な限度において見てみよう。¹⁰ 十八世紀末から十九世紀始め、一七七〇年〜一八二五年にかけて、イギリスの産業革命が成立したその後を承けて、スペンサーの理論が登場する。Social Statics (1851) から、完成に三十六年を要した System of Synthetic Philosophy (1862〜1896) を間に挟み、The Man versus the State (1885) に至るまで、すべてを一様に支配する変化の必然的法則を明らかにしようとすると共に、終始一貫して自由放任の徹底的な代弁者として活躍した。その背景には、十九世紀末から二十世紀へかけての、イギリスの植民地拡張を可能にした、時代思想としてのコスモポリタニズムがあった。その中で、一八七〇年以後、ハックスレーの思想に見られるように、またカーライルやラスキンの文学が自由放任に対する反対を示しているように、国家が教育に重大な関心を寄せるようになった時でも、スペンサーは国家の干渉から個人を擁護することを止めなかった。スペンサーの思想的立場は、非国教主義の家庭内の信仰を基礎とする、十八世紀的な個人の自然権の理念である。ところが、かれが十九世紀の自然科学の成果をふまえて有機的進化論を構想するや、その中に含まれる国家観念と、個人の自然権とは遂に理論的整合を見ず、矛盾したままの形で、あの龐大な体系を構成した。スペンサーには、コールリッジを大雑把に読んで得た、シェリングやシュレーゲルのドイツ観念論の自然哲学的「生命の理念」という観念があった。つまり、スペンサーの進化の理念は、ダーウィンの生物学から借りたものではなく、宇宙の進化という包括的な考えから出発し、その中に生物学的概念を導入して得たものである。自然と社会は生きた有機体であり、この神的形而上学的な内在的生命力によって、発展し進化するとされる。それは単純なものから複雑なものへ分化するにつれて、より価値高きものとなるという価値的進化論である。しかも、スペンサーのうけた生物学はダーウィンのそれではなくて、ラマルクのそれであった。それは、外的環境への適応と、それが世代に受け継がれるという獲得形質遺伝の説である。それに十八世紀の理神論的な原始生命の前進的発達という観念が、スペンサーの自然哲学的思考に結合する。スペンサーはその環境への適応を直接的反応とよび、ダーウィンの自然淘汰は間接的均衡作用として、自己の理論の中に容認する。厳復が天演の秘機として重要視したのは、まさしくこの直接的反応たる体合論である。この体合論によってこそ、スペンサーは周囲の条件に適応できぬ不適者を排除し、最適者のみが生存するという、厳しい自然の規律を主張したのであり、従ってまた国家による救貧制度を攻撃したのも、国家がこの自然の規律に干渉するからなのだった。国家は「相互保険のための保護株式会社」でなければならず、国家の目的も、不可知の理法に

よって人間に運命付けられた個人の能力の發揮以外に在るべきではない。国家は……すべきではない。従って、社会の持続的改善は、何よりもまず個人の改善なくしては不可能である。単位によって規制される社会は、個人が変化するに先立ってその本質を変えることがないからである。これはかの修身齐家治国平天下という、個人の徳から天下に及ぶという儒教的発想と形式的に合致する。嚴復は、この思考をいわば骨髓に滲みつけたものとしてうけとった。かくして、ハックスレーの社会についてのいかなる言及も、ただそれだけで斥けるに足る確信となるに至る。ところで、個人から出発し、全体は単位の所産にすぎぬと説きながら、スペンサー理論には他方、各人の福祉は全体の福祉に存するという別の要素が加わる。これは論理的矛盾であるのみならず、嚴復が「天演論」の中で、ハックスレーの「屈己為人の説」がスペンサーの思想の中にすでに含まれるが故に、そのために非難される理由はないと弁護する根拠にされたものでもある。また、現実と理想との懸隔から現実主義的保守主義に赴く傾向は、スペンサーの理論の中にその原型を見出すことができる。スペンサーは「社会静学」の中で説いた問題が実際に生じたとき、たとえば一八六七年の婦人参政権或いは一八八二年の土地国有化の問題のとき、それを時期尚早として遠い未来へ推しやってしまったのである。それは、現存社会制度をその進化の時代と段階にふさわしい均衡形態として、相対的正当性をもつにすぎぬとするからである。嚴復がハックスレーに反対して急進的自由論を主張するのもスペンサーに拠ってであり、現実の施策を理想からの距離で計って保守的漸進論を唱えるのも、スペンサーに基く。社会有機体は、漸進的に生長する。社会有機体は外からは作られず、内部的生命の自発的な生長に基く。従って、その自然の生長のまま放置すべきであるとする論点は、スペンサーの個人主義的自由論であるとともに、嚴復において、中国の現状分析を外因より内因に在るとし、従って何よりも民の力智徳の開発に向かうべきであり、かくして自然に進化の道を歩むことができるとする根源論の根拠となり、併せて外から人為的に政治状況を作る革命論に否定的態度をとる理由にもなる。ところで、スペンサーは自然の道法に従うべきであると説きながら、他方有機体は一つの神経中枢をもつ統一体であるから、その統制に服すべきであるという別の要素をもつ。ハックスレーはこの論理的矛盾を *Administrative Nihilism* (1870) の中で指摘し、スペンサーは *Specialized Administration* (1871) によって答えようとした。政府の目的は、対外的には戦争のため、対内的には契約の強行のために存在する、この唯一の機能を果たすため、専一にこの消極的規制に即して専門化されねばならぬ、として、神経中枢の統制をその点にのみ限定しようとしたのである。し

かしの弁明も、スペンサー理論の矛盾を救うことにはならない。もし生物有機体と社会有機体との対比をはかるとすれば、外的行動を司る神経系統はまさしく戦争に備える軍事社会の専制的統制に対応し、食物消化を司る栄養系統は産業社会の自己統制にこそ比せられねばならない。しかも、頭脳の神経系統が高級で内臓の栄養機関が低級であるとするれば、軍事社会の専制から産業社会の自治へ進化するというスペンサーの進化の図式は崩壊するに至る。スペンサーは生物の有機体的進化と区別して、社会の超有機体的進化を設定することによって、この困難を克服しようとした。要するにスペンサーは、真の思索によって一つの統一した体系を構成することに失敗したのであり、その老大な宇宙論的体系は不完全な資料からの輝やかしい概括に他ならぬのである、といわれる。しかし、スペンサー理論の普遍性に魅入られた嚴復にとって、矛盾したままに包み込まれた種々多様な理論こそ、却って自らを武装するにふさわしい武器を与えることになったのである。

スペンサーの自然権と社会権の対置は、ダーウィンとハックスレーの問題でもあった。しかし、ダーウィンは生存競争と自然選択を生物界に限定し、社会学及び宗教に関しては沈黙を守った。ハックスレーの生物学は、スペンサーがラマルクから出発したのに対して、明らかにダーウィンに基く。一八五九年の「種の起源」発表後、それが在来の、種の不変説や特殊創造の観念を否定するために生じた教会との論争は、すべてハックスレーが引きうけ、自らダーウィンのブルドッグたるの役割を買って出た。「種の起源」が刊行されてから七ヶ月後の一八六〇年に、オックスフォード大学のイギリス学術協会で行われた、ウィルバフォース僧正との人間動物起源論に関する論争は、以後のハックスレーのブルドッグぶりを示す挿話として知られている。ともあれ、ダーウィンの自然選択説による進化の学説は、ヴィクトリア時代の産業社会から待たれた学説として、時代にうけ入れられていく。ハックスレーはこの時代の要請に応えるべく、積極的に科学的自然観を説き、科学教育の普及及び大学における自然科学の設置に努力した。ハックスレーはスペンサーと異って、まずすぐれた生物学者であった。一八五八年の頭蓋脊椎説に対する徹底的な批判や、ダーウィンの連続的変異説に対する突然変異説など、単なるダーウィンに対する追従者ではなかった。と同時に、その巧みな弁舌とすぐれた文筆により、いわば人類の教師として、人類救済のための科学的世界観の唱導に努めた。その社会観は前述のように、自ずとスペンサーのそれとは異なる。宇宙過程を模倣するのではなく、それと斗争することに人間の倫理は存在するのだと主張し、その理論的根拠として家族的愛情と人間の模倣本能をあげる。これは、嚴復にも倒果為因と非難されたように、理論としては不十分な

説明である。また、自然的な人間がどうして非自然的な倫理を進化させうるのかという困難は、ハックスレーも充分解決しえたということではない。「進化と倫理」の中で、「私にはそうする以外に考えられない」と告白していたが、スペンサーの理論的完結性よりも、鋭い常識家として、自由放任の資本主義の生み出す現実の救済に目をそらすわけにはいかなかったのである。「常識のある人なら誰でも、建てなおしをする目的で自分の家をとりこわしたら、その工事の進行中は何かしら仮の住み家をきつと準備するものであるように、デカルトは自分の古い信念という、便利ではないまでもひろびろとしている屋敷を引きたおしてしまいう前に、彼が、一時のしのぎの道德、une morale par provision と名付けるものを身につけることが賢いことだと考えた」(「デカルトの方法叙説について」一八七〇)とハックスレーは書いているが、まさしく古い神義論が倒されて新しい倫理が建てられる間の、一時しのぎではあるにしても、それ以外に考えられない。倫理をハックスレーは求めたのだった。そこに、非倫理的、自然の暴力から、平和な法を保障する役割を担うものとして、まさしくスペンサーの国家観と対照的に、国家の存在を何らの留保なしに信頼すべきものとして定置し、社会的平和を促進する必要から義務教育を擁護するという側面が現われる。しかし、そこに求められた倫理観には、すでに「進化と倫理」の中に見たように、キリスト教的原罪観の何らかの反映がある。無限な自己主張という本能を原罪の分前としてもつ人間は、自己制限と自己犠牲とを学ぶための苦しみに耐えなければならない。人間には用意された天国はないのであるから、自然の国に対立させて人為の国を維持し改善するための不断の斗争を行わなければならない。T・H・ハックスレーを祖父とする Julian Huxley に、その五十周年を記念して同じくローマーネズレクチュアとして行った Evolutionary Ethics (1923) という講演がある。¹¹ その中で T・H ハックスレーの基本的矛盾は、生物学的進化と生存競争たる宇宙過程に対して、人間の倫理過程を正面から対置させたことに在る、という。このヴィクトリア時代の啓蒙主義的傾向を表わす倫理観は、伝統的キリスト教的倫理から生まれた十九世紀のユマニタリアニズム(「キリスト非神論」)によってはぐくまれたものであり、この倫理過程は宇宙過程との対置によって、自明にして確固たる原則に基づくものであるという、宇宙過程と同様な烙印が押されるに至ったのである、と述べる。ダーウィンの進化論を人間社会に適用したのはハックスレーであるが、またその自然選択に抗して、人間の倫理の進化を樹立すべく模索したのもハックスレーであった。そこには、神の代りに現われた自然に対し、人がいかに人間でありうるかを不断に問いつめようとするヒューマニズムの緊張がある。ハックスレー

一の誇りは、テムズ河畔に一八六八年創設以来一八八〇年まで学長の位置に在った、かれ自らの南ロンドン労働者大学であり、またキリスト教社会主義者の労働者大学で講演することであった、という。資本主義の生み落した社会悪について、キリスト教的立場からその救済に志向したハックスレーに対し、資本主義の神話を信ずるスペンサーは、ロンドンの街を彷徨する農民を見ても、「かれらは無用のものだ」と述べ、自然の理法への信仰にすべてを委ねることができたのである。

不可知論 *agnosticism* という新語を創出したのは、ハックスレーである。「科学と道徳」(一八八七)に、次のことばがある。「まだかなり若かったころ、大概の人びとの目からみて許しておけない罪の一つは、人間がなまいきにもレッテルをつけないで歩きまわることであることを、私は発見した。……私はレッテルを発明することにした。そこで、私がたしかに知っていた主なことは、私の周囲の何々主義者や何々派の人たちがよく知っていると言言している非常に多くのものとを、私は知っていないということであったから、私は自分を『不可知論者』と呼ぶことにした。」(矢川徳光訳 前掲書、一〇三頁)これは極めて皮肉な表現であるが、「デカルトの方法叙説について」の中にも、デカルトの *cogito ergo sum* をふまえて、能動的懷疑が真理の発見に重要なものであることを述べた箇所がある。ハックスレーの名であるトマスについて、「トマス・ヘンリー」という名がつけられた理由は知らない。併し両親が自分の普通の命名として、自分が常に最も同情を抱いているこの特殊な使徒の名をあてたことは、不思議な偶然事である」(「自伝」一八九三年)(小泉丹訳「科学談義」九頁及び二六頁)といっているのは、キリストの再生の事実を疑った使徒 Thomas の懷疑に自らを比そうとするウィットである。*agnosticism* を、かつての中国訳が「存疑主義」と訳したのは、却って正確であった。エンゲルス(一八二〇—一八九五)は同世代のハックスレー(一八二五—一八九五)について、「はにかみやの唯物論者」と呼び、またレーニン(一八七〇—一九二四)はハックスレーの不可知論を、「唯物論を覆いかくす無花果の葉である」(「唯物論と経験批判論」一九〇八)と定義する。果して、ハックスレーがエンゲルスやレーニンが自らになぞらえて述べた唯物論者であったか否かは別として、かれが科学的真理のために斗ったことは事実である。十六年間にわたるグラッドストーンとの神学についての論争は、恰も赤児の手をねじるが如きものであったというが、しかし一八八八年の秋、マンチェスターで行われた「不可知論者を自称するものは不信心と見なす」という教会会議の宣言は、ハックスレーに *Agnosticism* (1889), *Agnosticism: a rejoinder* (1889), *Agnosticism*

and Christianity (1889) など一連のものを書くことを強要したのである。

スペンサーの不可知論といわれるものは、それとは異なる。たしかに、ハックスレーもスペンサーもヒュームの現象論に依存し、意識の主観的側面に属する感覚的事象を可知的なものとする点では、共通の認識論的基盤をもつ。しかし、「第一原理」の冒頭に書いた不可知界 *the Unknowable* についての叙述は、可知的な現象を科学的認識の対象に化すると共に、複雑な有機的現象がそこから発現するとされるものである。シュウォルツは、「スペンサーは不可知なるものに冷たい一瞥を与えるや、可知界に決然と向き直り、そのすべての主人として振舞う」(Schwartz 前掲書、一〇五頁)と述べて、嚴復が不可思議と訳し、そこに宗教的慰藉をさえ求めた中国的な「道」とは異なるものであるという。しかし、そのような差異がスペンサーと嚴復の不可知論に在ったにせよ、嚴復が自己の包括的超越的道の原型としたのは、ハックスレーの能動的懷疑主義たる不可知論 *agnosticism* ではなく、スペンサーの窮極者としての自然哲学的な不可知 *The Unknowable* なのである。ダーウィンの進化論は、科学の領域に生成の概念を導入したことに在るのではなく、生成の手に託されている全自然を存在の問題として、すなわち昔に戻って考えることのできる客観的状况の無限の系列の問題として扱うようにしたことであった(八杉竜一「進化学序論」八九頁)といわれる。スペンサー的な生成、前進、進化の観念ではなく、このダーウィンの自然存在の説明の仕方を継承してハックスレーが、神の力をかりずに人間が自分の力だけで救いを獲得できる例として、バラモンやゴータマを引用したとき、その西欧キリスト教的問題関心は、嚴復には終に全く無縁のものとして関心の外にすべり落ちるほかなかったのである。日清戦争の敗北という危機感に激成された救国論的志向が、スペンサーやスミスの自由主義的富強論を導き出したからであると共に、嚴復にはこの思想の具体的効用の他に、もう一つのことがあった。それは新しい世界を一つのものとして捉える世界解釈の視点である。¹²それは主として、スペンサー哲学によってえられたが、特異な嚴復的融合によって、それはまた仏教の不二法門そして老子や易の道と同一視されて現われる。中西學術思想の懸隔に気付いていた嚴復は、それだけに両者を包括する原理を求めずにはやまなかったのである。道は一つでなければならぬ。

中国の思想を分類するのに、儒家とか道家とかという分け方がある。儒家の人間社会に対する関心に対して、道家の汎神論的自然主義がい

われ、儒家の伝統的正統論に対して、道家の反伝統主義的浪漫主義が云々される。しかし、嚴復の場合、かれが清末において西学の教育を受けたにせよ、康有為などと異り、この儒道という在来の中国思想分類の視点からはみ出したものをもっていたといわなければならない。清末民初という、東西思想交渉の視点から問題をとりあげる場合、康有為ら儒教の今文家の公羊学派の系譜の問題にしても、それは分析の要素として取り扱うことはできても、思想のパターンとしての役割からみれば、それは主要なものではない。まして、嚴復の場合は、思想の問題状況は、世界的視野の中に捉えられていることからいって、このような分類は無効であるといわなければならない。嚴復が桐城派に属する点からすれば、かれは載道論的儒家であるとすべきであり、また老子・莊子の道を云々する点では道家的思惟を有するとしなければならない。嚴復の思想において重要なことは、それが儒家的であり道家的であるということよりも、西欧の拡張的資本主義のイデオロギーたる進化論という世界解釈に対して、世界史の中に置かれた中国が、いかに自己を世界の中に設定するか、またその時の新たな世界像はいかに構想されるかという問題である。まして、中国は従来一つの世界であったのだし、中国人はそれとして自らの世界観をすでもっていたのである。以下、嚴復思想の基底的発想の問題を考えるに当たって、いわゆる孔孟の道及び老莊の道に対して、かれがどのような対し方をしたかを、以上の観点から触れてみたい。

嚴復の晩年における孔孟の道への回帰といわれるものがある。それは、かれの官界及び政界における出処進退の問題に対応し、また戊戌期の急進的発言と対置されていわれる。とくに、嚴復が自己の発想の原型とした西欧が、その天演による富強を自ら破壊するかの如き大殺戮を始めた第一次大戦に当面して、一つの思想の終焉を弔うが如き絶望感を以って、それが語られる。「不佞垂老のとき、^{シナ}脂那七年の民国と歐羅巴の往古未曾有の血戦を親しく見て、かの族三百年の進化は、ただ利己殺人寡廉鮮恥の八字をなすためにすぎなかったかと思われる。翻って孔孟の道を観るに、真に量は天地に同じく、況は寰区を被うが如くである。これは私だけのことではない。泰西のものを思う人びとも亦同じく考えている」(「嚴幾道与熊純如書札節鈔」五九 学衡 十八期)と。たしかに、嚴復にとってこの大戦は、何かが心の中で崩れ去るような思いを与えた。しかし、それはかつての西欧の天演に代えるに、古めかしい儒教の倫理が現われ出たのではない。かの天演論時代においても、嚴復は西欧を全体として従うべき規範としたことはなかった。「天演論」自序において、天地人を貫いて一理としたスペンサーの「翕

まりて以って質を合し、辟きて以って力を出し、簡易に始まり雑糅に終る」の説が認められるのは、「易」の「坤、その静なるや翕まり、その動くや辟く」理に合致するからであり、エネルギー不滅の説には「自強不息の説」が、そして動けば必ず復するの説には「消息」の義がすでに「易」に存在するからなのであった。先秦時代に中国に明らめられた天演の義を、近世西欧の格致家が明らめたにすぎぬのであり、ともに道の演化の発現であり、共にそれに服すべきものだからであった。「かつて、わが国の腐儒の議論に、孔子の道は必らず人類に大に行われる時が来るというのがあって、私はデタラメだと考えていた。しかし最近歐美の通人の議論をきき、それに同意するようになった」(「嚴幾道与熊純如書札節鈔」五八 学衡 十八期)は、晩年の感想であるが、そこにはたとえば關韓の矯激の論からの後退はたしかにあるにせよ、反西欧としての孔孟の道を主張しているのではない。かつて、「孔教の破壊すべからざる所以」を強調したときも、それは「万国の書を読まねば明らかにできぬ先王の言」としてであり、民智が開けぬ現在にあってはいくら孔教を国教としようとしても無意味である、と述べていた(「保教余議」)。晩年の心境、民国以来の軍閥の交争、全世界的規模における紛争を目撃して、中国的道への傾斜は明らかに強化されている。しかし、その中で普遍的な道に関与する点ですべてを容認しようとする態度は変らなかつた。あるべき理想へ志向し、現実をその点で留保しようとする姿勢は、いわゆる儒家の孔孟の道についても同様である。

嚴復は、王安石の「臨川集」、姚鼐の「古文辞類纂」など桐城派の書に批点をうっているのみならず、後述の「老子注」の他に、「莊子」に二度にわたって注を施したという。¹³「天演論」にも「莊子」に基く表現が数多く見出されるが、「關韓」中にも、「老子の自然の道は孔子と雖も易うる能わず」として、「竊鉤者誅、竊国者侯」の言葉が老子の言として引用される。これは「莊子」の胠篋篇の誤まりであるが、この老莊の道への傾倒は、晩年になるといよいよ顕著となる。熊純如へあてた手紙の中に、嚴復はその思いを述べている。「このごろ莊子を読んでいるが、いくら読んでもあきない。……その言葉に、名は公器であり多く取ってはならぬ、仁義は先王の蘧廬「はたごや」であり、ただ一宿をなすべく久処すべきではない、とある。莊子は古にあって仁義をいったが、もし今日に生まれればきっと平等・自由・博愛・民権の諸学説を言うであろう」(「嚴幾道与熊純如書札節鈔」二六 学衡 十二期)と。これは「莊子」天運篇の言葉であるが、今日の莊子に平等・自由・博愛・民権の諸学説を説かしめるのは、それに久処すべきではなく、道の公器たるこれらの名の表わす真の意味を捉えさせるためである。「世変は、

まさに法輪大転の秋に当たる。古人の百年数百年の経過は、いまは十年を以て尽くすことができる。……一切の学説法理の、今日金科玉条とされているものも、忽ちに蘧廬・芻狗となり、二度と用いられなくなる。たとえば、平等・自由・民権などの諸主義も、百年前には第二の福音の如き有様であったが、いまやその弊が現われているのである」(『嚴幾道与熊純如書札節鈔』三九 学衡 十三期)と。これは自らのなした西欧民主の諸説に対する、自らの手による挽歌、埋葬である。このいささか老人めいた感慨にも拘わらず、歴史は嚴復の手を離れて新たな歩を進めていくのであるが、変化の中に不変の道を求める志向は、まさしく「莊子」的表現をとって生きのびてゆくのである。

熊元鐸の請により、王弼注「老子」に評点を施した「侯官嚴氏評点老子」が東京で出版されたのは、光緒三十一年(一九〇五)である。この夏曾佑の序は、「老子既に之を二千四百余年に書に著わす。わが友嚴幾道之を讀みて以為らく、その説独り達爾文・孟德斯鳩・斯賓塞と相通ずと。……われ以為うに、既に斯賓塞なきも幾道、老子を讀めば、亦能くかくの如き見解をなさん。而るを況んや、斯賓塞等ありて之が証をなすをや」と、中西諸学の通理を論じている。この「老子注」は嚴復の思想的特徴を如実に示すものであると考えるので、以下、簡単に触れておく。冒頭一章の「道の道とすべきは常道に非ず、名の名とすべきは常名に非ず」について、「常道・常名は對待なし、故に文字言説あるなし、故に不可思議なり」といい、同章「同謂之玄、玄之又玄、衆妙之門」について、「西国哲学の従事する所の者は、この十二字を出でず」というのも、万物の根源たる不変の原理を求める志向である。「天地不仁、万物を以て芻狗となす」(五章)について、これは「天演開宗の語で、達爾文の新理を括尽す」という。しかし、嚴復は単に東西思想の折衷をしようとするのではない。「慧智出でて大偽あり」(十八章)、「聖を絶ち智を棄てて、民利百倍す」(十九章)、「学を絶てば憂なし」(二十章)の知の否定論について、この三章は老子哲学と近世哲学との異るところであるという。理由として次の諸点を挙げる。「質が文に趨き、純が雜に入り、乾坤から既済未済に馴至するのは、自然の勢いである。老子の淳に還り樸に返ろうとする義は、恰も江河の水を驅つて山にのぼらせるようなもので、できぬ相談である」。道の普遍性を信ずる点では同じだとしても、その道の現われる方向、つまり自然への復帰ではなく文明への進化を信ずる点では、嚴復はあくまでスペンサーの徒である。従つて二十章について、「アフリカの駝鳥が逐われて逃げ場がなくなると、その頭目を砂中に埋め、自分を害するものを見ないことによって無害だと考えるが、老子の絶学の道は、これと同じではないか」と、知の優位を老子に対して主張する。しかし、「物あり混成し、天地に先立

ちて生ず、……」の二十五章の自然の道について、「老は之を道と謂い、周易は之を太極と謂い、仏は之を自在と謂い、西哲は之は第一因と謂い、仏又之を不二法門と謂う。万化の起訖する所以にして、学問の帰墟なり」といい、さらにその生滅せず増減せず、万物の對待遷流を超えてあるそのものは、本来不可思議である、というとき、嚴復の主知主義が、スペンサー流の不可知論と固く結びついていることが明らかにされる。老子の知の否定には逆説的表現による全一性獲得の志向があるが、不可思議論に基く嚴復の主知主義は、時空を超えた普遍性に直接つながろうとする、透明にして単一な色合いが濃い。この「老子注」には、さらに老子が古代民主政治思想を説いているとして、モンテスキューの「法意」と比べる政体論もあるが、中国の書を西哲の語によって注しようとした点で、注目されるものである。

嚴復の思想に対して、根底的な批判をなしたのは、康有為に対しても有効な反駁を加えた章炳麟である。その四惑論は、公理・進化・惟物・自然の四つの固定観念について、古代の天理にも増して猛威を振う公理や進化教ともいべき当代の流行思想について、その無内容を剔抉したものである。章炳麟がこの形骸化した流行思想たる進化論の対案として提起したのが、俱分進化論である。一方直進ならぬ、善惡と苦楽それぞれの雙方並進を説くこの論は、「天演論」で嚴復によって斥けられた赫胥黎の説と奇妙に似通っている面をもっている。事実、章はその中で、スペンサーは世界の發展を理性の發展であるというヘーゲルの説を応用したものだとし、それに反対したハックスレーの理論を紹介している。スペンサーの産業主義的イデオロギーに対し、仏教的とキリスト教的という章炳麟とハックスレーの差異はあるにしても、この両者の共通性は何に由来するものであろうか。「社会通詮商兌」は、ジェンクスのトイズム図騰社会・宗法社会・軍事社会の三段階説に基いて、嚴復が革命派の排滿的民族思想を宗法社会の殘滓とした文明主義に対する反駁である。章炳麟はその中で嚴復の人となりについて、「少くして西方に游学し、その種に震疊し、黄人を視て猥賤となした」と激しく攻撃している。また嚴復の論証の仕方についても、それは泰西の羣籍から歸納したものにならず、中国の學術には何ら合うものではない、として全面的に斥ける。章炳麟が嚴復思想の根底を衝いた言葉は、沈曾植が嚴復の名字と「社会通詮」を笑ったのについて、「別相を知って総相を知らざるは沈曾植なり、総相を知って別相を知らざるは嚴復なり」〔劉漢微言〕と評した言であらう。

嚴復には、章炳麟に西方からのみ真理を得て中国に合わなかった、と非難されるような、中西學術思想の懸絶についての深い認識があった。

そこから西学に思想を求めようとする姿勢が生じたが、しかしそれを古今中西を蔽う普遍的道から説かねばならぬとする要請があった。そこには単なる欧化主義者と規定することのできぬものがあり、「天演論」翻訳に苦心した理由もそこに在る。康有為の大同的思想も、中国思想のもつ世界観的思考を動員して西欧思想に対決しようとした試みであるということが出来る。しかし、それが中国の思想を以って西洋を包もうとし、康の西洋思想の理解も不充分且つ間接的であったのに対し、嚴復の場合は、康有為と対蹠的位置に在る。積極的に一元論的な世界把握を試みることは、これ以後毛沢東思想に至るまで中国では現われなくなる。このような総相に向かう発想そのものを全面的に否定しなければならなかった章炳麟には、康有為・嚴復以後の、中国の惨怛たる半植民的状况があったからである。この章から「総相を知って別相を知らざるもの」といわれた嚴復にとっては、しかしながら、その総相をいかに捉えるかが第一の関心となる問題状況があり、またスペンサー的把握で可能だとする歴史的状況も存在した。それは直ちに、世界が資本主義の帝国主義的段階に突入することによって、この楽天的一元論は崩壊し去るのであるが。

天演論的思想についていえば、かの「老子注」がスペンサー以下西哲の理を以って中国の道に注したものであるとすれば、まさしくそれと相表裏する、中国及び仏説を以ってスペンサー、ハックスレー以下の西学に注したものが、この「天演論」であるということが出来る。中学と西学が互注しようとするこの天演論的思想の立場は、康有為の中国的思惟を最大限に拡大することによって西洋を包摂し、かくして中国的思惟として生き残ろうとした大同的思想とは異なる、新しい思想の段階を画するものである。後の風化した思想ではない、「天演論」を翻訳した当時における、西洋思想の方へ向かいながらさらにそれを超えようとし、東西思想をふまえた新鮮な緊張感に溢れている時のものを、私は天演論的思想として典型化したい。しかしそこにも、ハックスレーの西欧キリスト教的思考を拒否し、スペンサーの自然哲学に親近感を抱いた嚴復の思考の本質を見ないわけにはいかない。普遍的道たろうとしたその試みも、中国の近代革命史の一齣に生きた思想でしかなかった。しかし、世界が一つになろうとした十九世紀から二十世紀へかけてのこの東西思想の交渉の軌跡は、単に近代中国思想史だけにとどまる問題ではないのである。

註

- 1 周振甫の「敵復思想述評」(中華書局、民国29年—一九四〇年)、及び周振甫選注「敵復詩文選」(人民文学出版社、一九五九年)。
- 2 「從赫胥黎到敵復」(「中国哲学史論文二集」、上海人民出版社、一九六二年)。なお、これはもと「光明日報」一九六一年三月八日及び九日版に載せられたものである。
- 3 「敵復思想試探—敵復之翻訳及其思想之初步試探」(「中国近代思想家研究論文選」、三聯書店、一九五七年)
- 4 「康有為公羊三世說的歴史進化觀點研究」(「中華文史論叢」第一輯)、二三七頁。
- 5 「敵復的庸俗進化論和不可知論」(「光明日報」一九六四年三月十三日)。
- 6 「試論改良主義者敵復的思想」(「光明日報」一九六五年四月二十二日)
- 7 なお、B. Schwartz の *In search of wealth and power* は、全面的にこの評価を斥け、西洋哲学史におけるスペンサーとハックスレーの位置から評価しなおそうとしたものである。「[シュウォルツの敵復論]として、「比較文化」12号に紹介する予定。」また、斎藤文斯基の「中国変法維新運動和康有為」(張時裕等訳、三聯書店、一九六二年)の、第六章 一八九五—一八九八年中国の変法維新運動和社会政治生活において、ハックスレーを次のように紹介しているのは、比較的公平な見方である。「敵復はスペンサーの唯心主義學說の普及者となった。……ハックスレーは英国の著名な博物學者で、ダーウィンの友人であった。かれの著作は、ダーウィン主義を宣伝することによってダーウィン主義を守ったのであり、唯心主義の攻撃を反駁する点で、多大の貢獻をなした」(二二八頁)。
- 8 敵復は「天演論」において、ハックスレーを認めたのは、スペンサーとの同似性においてだけであったが、ルソーの民約論を駁撃するために書いた「民約平議」(「庸言報」第二十五・六期合本所載)の理論的根拠を、ハックスレーに仰いでいる、という章士釗の指摘は正しい。ハックスレーに直接学んだことのある、またその学に私淑するという章は、敵復の反論の仕方が、ハックスレーの *On the Natural Inequality of Men* と同様であることをいい、「その平日最も崇信爛習するところのスペンサーの說の、ハックスレーと同じからざるを以て、引いて自ら広くすることを欲せざる」ことを皮肉っている。ルソーの天賦人權説を反駁するのに、スペンサーの自由論をかりることができぬため、ハックスレーを援用したというのである。(「甲寅雜誌存稿」上、読敵幾道民約平議、商務印書館、民国10年)。
- 9 「羣学肄言」成章第十六に、天演の漸について、次のように述べる。「世に固より熱心鋒氣の家ありて、人道は急進すべしと為す。……天下の事固より大に為す可し、而して河の清なる誰か能く俟たんとするもの、則ち此の書の説を聞けば、吾を以て沮むと為すこと、亦宜なり。……聖哲の士は則ち願うこと必らずしも是くの如く已だ奢らざるなり。その功に赴くや曰く、恒と漸と。」これはスペンサーの言であるが、同時に敵復の說でもある。以下の叙述は、主として次の書に拠った。バーカー「イギリス政治思想」Ⅳ—スペンサーから一九一四年(堀豊彦・柚正夫訳、岩波書店、一九五四年)、清水幾太郎「日本文化形態論」、八杉竜一「近代進化思想史」(中央公論社、昭25年)「進化学序論」(岩波書店、一九六五年)、中島重「スペイン—三省堂、昭10年) Cyril Bibby の T. H. Huxley 著「思想」(一九五七年三)の「科学と哲学—進化論をめぐる」など。
- 11 *Evolution and Ethics* (1893—1943) by T. H. Huxley and Julian Huxley (London The Pilot Press Ltd. 1947)

日本のスペンサー理論の受容が、たとえば板垣退助によって「民権の教科書」とよばれた「社会平衡論」の訳者松島剛が、約束の翻訳料二五円の代りに二五〇〇円を受取らねばならなかったことや、宮地茂平がその書の「国家ヲ無視スルノ権理」を読んで、国籍離脱の屈出をしたことなどに示される、自由民権運動の理論とされる一方、加藤弘之の「人権新説」や有賀長雄の家族国家的「社会学」などに見られる反民権論的な国家イデオロギーとして用いられる二つの側面を見れば、厳復の場合、この両者を厳復的に統合した形で併せもっていたということができる。また、スペンサー理論が本国のイギリスよりもアメリカにおいて圧倒的に受容られたことは、不断の経済的拡張・搾取・競争を伴った生存競争のカリカチュアそのものであった、当時のアメリカ資本主義に対して、それが進歩のための搾取や貧困を正当化する根拠を与えたからである。スペンサー理論の本質は、アメリカでより拡大された形で示されたということができる。永井道雄の「スペンサー主義の流行」―日本とアメリカの場合について（思想）一九五七年・第三号）。

林耀華「厳復社会思想」（前掲書）。なお、「莊子評点」（香港、一九五三年）は未見。

（付記） 光緒十二年に「理窟」を公にした李問漁（Laurentius という洗礼名をもつ）の遺稿を、後になって友人たちが集め、「続理窟」として民国三年に公刊している。これは、耶蘇会の神学的立場から、当時流行の西欧近代思想、とくにダーウイン、ハックスレーなどの生物進化論思想を批判したもので、たとえば、万物初生の漸自変類する能わざるの説、達氏変類の説の絶えて憑証なきの説、万物変類の説の哲学に合わざるの説、物に化生の理なきの説、猴の人に変ずる能わざるの説など、それ自体としては理論的に新しいものではないが、ヨーロッパの神学批判として登場した進化論が、逆に中国内で神学擁護の立場からいち早く反論を加えられていることは、興味ある事実である。